

الباب الثاني

إدانة الفلسفة الإسلامية

obeikandi.com

الفصل الأول

عقلية العرب وشرعية الإسلام

لم تكن جزيرة العرب كما قد يقع في الظن تحيا حياة عقلية ساذجة في واد غير ذى زرع ، سكانها أهل لابل يسعون وراء العشب والكأ والأبار والعيون ، وأهل حرب وخشونة يؤثرون الغزو والنهب ولا يهتملون أخذ الثأر ووأد البنات .. إلى آخر هذه المعانى التى تتداعى عند ذكر لفظ الجاهلية .

بل كانت جزيرة العرب تزخر بمعارف دينية راقية وآراء فلسفية ذات خطر ، مما جعل من سكانها أمة مستنيرة راشدة .

ذلك لأنها كانت ملتقى فلسفات تعددت ، ومرسى ديانات تشعبت ، جاءتها عن طريق الرحلات التجارية : فرحلة الشتاء إلى اليمن حيث الفرس ، ورحلة الصيف إلى الشام حيث الروم .

وعن طريق الإمارات العربية المتاخمة لفارس ورومان ، تلك الإمارات التى رأت الدولتان أن لا مناص من إنشائها اتقاء لهجمات البدو ، وأنشأت إمارة الحيرة شرقاً على تخوم فارس ، وإمارة الغساسنة غرباً على تخوم الرومان .

وكان عرب الحيرة إذ ذاك وسطاء بين الفرس وعرب الجزيرة ، يحملون إليهم التجارة الفارسية وينشرون مدنية الفرس وثقافتهم .

كما كان عرب غسان أقرب اتصالاً بالمدنية الرومانية ، وبلغوا فى ميدان التحضر والعلم مبلغاً كبيراً ، بل كانوا أرقى عقلية من عرب الحيرة أنفسهم ، وأشد اندماجاً مع عرب الجزيرة ، يفد إليهم شعراء من الجزيرة فيحسنون وفادتهم .

وهكذا تسربت الحكمة الفارسية وتسربت أيضا الحكمة الهندية ، فضلا عن البعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تفد إلى جزيرة العرب تبشر بدينها وتدعو إليه .

أما عن الحكمة الفارسية فقد قامت في صورتها المجوسية على فكرة الثنية ، أى القول بوجود قوتين تتنازعان العالم هما النور الظلمة وقامت فكرة الثنية على مبحث أخلاقي يتناول مشكلة الخير والشر ، انتقلت منه إلى مبحث طبيعى يتناول العلل والمبادئ ، ثم إلى مبحث فى المعرفة يسأل عن : كيف الخلاص من الظلمة ؟ وكيف الوصول إلى النور ؟ .

وقامت الزرادشتية على أساس المجوسية ، فصاح زرادشت الفكرة الإلهية وبشر بالثواب ، وأنذر بالعقاب ، ونادى بسبق الروح للجسد فى عملية الخلق ، وحصر قوى الخير فى إله واحد سماه « أهر مزدا » أو « يزدان » كما حصر قوى الشر فى إله واحد سما « أهرمن » وهكذا اشتهرت فارس بأنها بلاد مذهب الاثنينية « القائلين بمعسكرين اثنين : معسكر النور ومعسكر الظلام ، أهر مزدا إله الخير وأهرمن إله الشر ، ولكن المعركة الفارسية ليست بالمعركة الدائمة ، فلا بد لأهر مزدا أن ينتصر فى النهاية ، ويتلو ذلك السلام الأبدى ، أى الاستقرار الذى لا صراع بعده »^(١).

ونقل الفرس - علاوة على ذلك - إلى الجزيرة العربية بقايا الديانة المجوسية كهياكل النار ، وعبادة الكواكب ، وأما عن الحكمة الهندية فقد كانت فى صورتها البرهمية تقول « بالعود الإنسانى » أى أن الإنسان يعود فى جسد بعد جسد ، ويتجدد فى حياة حتى يخلد إلى الفناء بدخوله فى « النرفانا » حيث لا موت ولا ميلاد .

والفناء فى « النرفانا » ليس معناه العدم أو مايقابله ، بل هو - إن صح التعبير - « فناء خالد » أو خلود يتجدد بالفناء ، أو وجود يفنى فى وجود ، وفيه تحى مشاعر الألم وإن لم يحم الشعور نفسه .

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٣٧

وحكماء الهند من البراهمة « جوهر الأشياء عندهم ثابت لا يتحرك هكذا تصور الهنود القدماء برهما ، وإنما حملهم على ذلك فساد الكون وفناؤه ، وزوال العالم المحسوس ، حتى ليتوهم الإنسان أنه في حلم لا في عالم محسوس ، فأرادوا التمسك بشيء ثابت لا يعتريه الزوال » (١).

ثم قامت البوذية على أساس البرهمية وتتلخص في أربع قواعد نادى بها البوذا جوتاما قبل الميلاد المسيحي بحوالى خمسة قرون وهى :

١ - وجود العذاب والشقاء .

٢ - وجود سبب للعذاب والشقاء .

٣ - قابلية السبب للزوال .

٤ - السبيل إلى تلك الغاية ممكنة .

ونقل عن الهند - علاوة على ذلك - إلى الجزيرة العربية العربية الرياضيات والسحر المتصل بالطب العملى .

هكذا وقفت العقلية العربية أمام فلسفتين هيأتا لها من حكمة الشرق وكهائنه ومن تنجيهم ومعارفه « مادة علمية » أضيف إليها « مادة دينية » تهيأت لها من خلال ديانتين .

فقد حلت اليهودية أو العبرانية بجزيرة العرب ومالبت الأخبار أن عملوا على نشر تعاليم التوراة ، فأقاموا الصوامع والبيع والمستعمرات التى اشتهر منها يثرب وخيبر .

ولما كانت الموسوية إحدى الديانات التى ولدت فى الشرق وعاشت فى حضن الإسكندرية فقد تأثرت بالثقافة اليونانية ووصلت إلى جزيرة العرب عن طريق فيلون الإسكندري ، وكان محيطا باليهوديات باعتباره يهوديا ، وبالليونانيات باعتباره فيلسوفا ، فحاول القيام بمحاولة لإنشاء قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة .

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٣٦

فإن دينه يعلمه أن الله « ذات » والفلسفة اليونانية تعلمه أن الله « عقل مطلق » فلا هو قادر على قبول الصفات التي أسندت إلى الله في كتب اليهود ، ولا هو قادر على مجارة الفلاسفة في عزلهم بين الله ومخلوقاته ، واليهود هم « أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذى يستبقى الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذى يعيشون فيه .

« فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم ، واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضرورتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة : هى ضرورة الحياة » ^(١).

كما حلت المسيحية أو السريانية بجزيرة العرب ، وحذا الرهبان حذو الأبحار فنوا الأديرة والكنائس ، وانقسموا إلى جماعتين كبيرتين هما : النساطرة في الحيرة ، واليعاقبة في غسان ، وكلتاهما تدعو إلى الإنجيل ممتنشر تعاليمه .

وقد ولدت العيسوية بدورها في الشرق ، وعاشت في حضن الإسكندرية وكان آباء الكنيسة فلاسفة ، كما كانوا رجال دين ، فامتزج دينهم بفلسفة اليونان ، ووصل إلى جزيرة العرب عن طريق أوريجين الإسكندري وجهوده في التوفيق بين ماتلقن من دين وما تعلم من فلسفة .

وقد « كان أوريجين من الغلاة في النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة ، وأدرك البدائء العقلية ، فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ، ولاسيما النصوص التي تشير إلى نبوة السيد المسيح ودلالة الثالث والتوحيد » ^(٢).

وكلا اليهودية والمسيحية ديانتان كتابيتان تتصلان بالفلسفة حيناً وباللاهوت حيناً آخر ، وتصطبغان بالصبغة الفكرية التي يمتزج فيها الإيمان بالتفكير .

(١) عباد محمود العقاد : الله ص ١٦٣ .

(٢) عباس محمود العقاد : الله ص ١٧٢

تسربت هاتان الفلسفتان وهاتان الديانتان جميعاً إلى الجزيرة العربية مقرونتين بالبراهين الجدلية التي يستدل بها كل فريق على صدق دعواه وبطلان دعاوى الآخرين .

والسؤال الآن هو هذا : كيف واجهت العقلية العربية كل هذا الخضم المتدافع ؟ وكيف وقفت بإزاء هؤلاء « الأغيار » ؟

بدايةً نقول إنه كان طبيعياً بل كان ضرورياً أن تنساق تلك العقلية البكر وراء واحد من هذه المذاهب أو واحدة من هذه الديانات تطويها طياً وتروح في غمارها نسياً منسياً ، ولكن شيئاً من ذلك لم يقع .

والذي حصل هو أنها وقفت بين معسكرى التدين والتفلسف بلا ولاء لهؤلاء ولا لهؤلاء . فكان موقفها كموقف « الحياد الإيجابي » كما يقول رجال السياسة . لم تسلم بالأمر الواقع وتسمح لنفسها بقبوله على علانية كما لم تحاربه وتناصبه العداة ، بل تناولته بروح الجدل والنقد والتشوف .

« وإن أصدق وصف للحالة الدينية في عصر البعثة المحمدية أنها حالة نقص في كل نحلة وكل عقيدة ؛ فلم نعلم من أخبار الوثنية قط أنها كانت تستوعب المؤمن بها وتمنعه أن يأخذ ببعض الشعائر من هنا وأن يتبنى بعض الآراء من هناك ، ولم تكن الحدود بين النحل والعادات الدينية متحجرة مستقرة على قرار لا يأذن بالتبديل والزيادة والتحوير .

« فقد كانت الحقبة إذن حقبة حائرة بين العبادات ، ولم تكن عبادة منها لتستأثر بضمير صاحبها ، أو تغنيه عن النظر في غيرها »^(١).

ونجد تصويراً رائعاً لهذه الحيرة الروحية في سيرة ابن هشام ، إذ جاء في روايته أنه لما اجتمعت قريش عند صنم من أصنامهم كانوا يكبرونه وينحرون له ويعكفون عنده ، وكان ذلك في يوم عيد - انبرى من وجهاء القوم أربعة قال

(١) عباس محمود العقاد : مطلع النور ص ٩٣ ، ٩٢

بعضهم لبعض : « تعلموا والله ما قومكم على شيء .. لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم . ماحجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضر ولا ينفع . يا قوم : اتمسوا لأنفسكم فإنكم والله ما أنتم على شيء » (١).

فأما أشهر هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل فقد « وقف ولم يدخل في يهودية ولا نصرانية ، وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والذبائح التي تذبح على الأوثان ، ونهى عن قتل الموعودة وقال : أعبد رب إبراهيم وكان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : يامعشر قريش ! والذي نفس زيد بن عمرو بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم غيرى . ثم يقول : اللهم لو أنى أعلم أى الوجوه أحب إليك عبدتك ، ولكنى لا أعلم » (٢).

وإذا كانت الحيرة الروحية عنيفة ، فقد كان الجدل الدينى أعنف « وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة فى تلك الشئون ، وقوى أمر هذا الجدل الدينى فى ذلك العهد حتى تولدت نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم أى العرب » (٣).

إذاً .. العقلية العربية الحق : هى تلك التى تمنع ماعداها رغم حاجتها إلى ماتستند إليه ، وهى تلك التى تأبى أن يتسلط عليها غيرها رغم بكارتها وبرائها ، وهى تلك التى تحتفظ لذاتيتها بطابعها الخاص وهويتها بمزاجها المستقل . ويعز عليها أن يستغرقها غريب فى ديارها .

وهذا ما يفسر لنا نجاح الإسلام فى جزيرة العرب . فما هو إلا ثلث قرن حتى تغلغل فى صميم الجزيرة من أجوافها إلى أطرافها ، وحتى انقطعت الصلة بين العرب جاهليين ، وبينهم مسلمين ، وكأنهم خلقوا فى الإسلام خلقاً آخرًا .

(١) عباس محمود العقاد : مطلع النور ص ٩٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٩١

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٤

نعم .. فلو لم تكن روح الإسلام متجاوبة مع روح العرب ، ولو لم تكن شريعته متقاربة مع عقلية العرب ، ولو لم تكن طبيعته متجانسة مع طبيعة العرب ، ولو لم يكن هدفه هو ما يهدف إليه العرب — لما صادف قبولا ، ولكان مصيره كمصير أسلافه « العظام » من سائر المذاهب والديانات .

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً على العرب ، فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه ولا جادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً فيما يدعو إليه . جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون .. ولكنه كان كتاباً عربياً »^(١).

قال عز من قائل ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(٢).
والآن نسوق هذا المثل الصارخ الذى يعلو على مادونه من الأمثلة فيبرز الحقيقة خالصة من الأغلاط والأغلاط وهى أن « عقلية العرب تجانس شريعة الإسلام » :
لما كان العرب أصحاب حكمة لا أصحاب فلسفة ، إذ الفلسفة نتاج العبقورية الذاتية ، وهى تفكير نظرى منهجها المنطق ، وموضوعها المطلق والمجرد كالإلهيات والرياضيات والطبيعات ، وغايتها استكناه الحقيقة من حيث هى كذلك .

فى حين أن الحكمة حاصل العقل الجمعى ، وهى تفكير عملى تعتمد على نفوذ الوجدان والبصيرة ، وتقصد إلى الفصل فيما بينهم من نزاع ، والفتوى فيما يحدث لهم من أفضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض ، فلم يرد فى القرآن ذكر الفلسفة ولا حتى مشتقاتها ، وجاء مشيداً بالحكمة ذاكراً لها فى أكثر من موضع وأكثر من موضوع .

يقول ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾^(٣).

(١) طه حسين : فى الأدب الجاهل ص ٨٩

(٢) سورة يوسف : آية ٢

(٣) سورة الجمعة : آية ٢

ويقول في موضع آخر: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ
ءَايَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (١).

وآخر ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا
وَيُزَكِّبُكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٢).

وآخر ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ
أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٣).

ويذكر الحكمة بمعناها المطلق:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كَثِيرًا﴾ (٤).
وبمعناها الخاص:

﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (٥).
وبمعناها المنهجي:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِلَاغٍ
هِيَ أَحْسَنُ﴾ (٦).

(١) سورة البقرة: آية ١٢٩

(٢) سورة البقرة: آية ١٥١

(٣) سورة آل عمران: آية ١٦٤

(٤) سورة البقرة، آية ٢٦٩.

(٥) سورة الأحزاب: آية ٣٤

(٦) سورة النحل: آية ١٢٥

والقرآن يعتبر نفسه :

﴿ حِكْمَةٌ بَلِغَةٌ فَمَا تُغْنِ الْنَذْرُ ﴾^(١).

ويعرف بأنه :

« الكتاب الحكيم » و « الذكر الحكيم » .

والله تعالى هو :

« العزيز الحكيم » وهو « العليم الحكيم » .

والآن قد عرفنا إلى أى مدى تجانس عقلية العرب شريعة الإسلام . عقلية إذا صح أن يقال عنها إنها كانت محتاجة إلى شيء فإنما كانت تحتاج إلى شريعة من لحمتها وسداها .. وكان الدين الإسلامى .

أما عن المعنى اللغوى والشرعى لكلمة « إسلام » فإن القرآن استعمل من مادة « سلم » صيغاً كثيرة فى معانيها اللغوية كما استعملها العرب . ولكنه استحدث للفظ « إسلام » وما اشتق منه معنى واحداً شرعياً استعمله فى آيات غير قليلة ، وهذا المعنى هو : التوحيد وإخلاص النفس لله وحده ، لا يكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلهاً . وهو معنى مولد من المعنى اللغوى الذى هو الخلوص والسلامة^(٢) .

ولم يكد يظهر الإسلام حتى كانت مشكلات المذاهب والديانات الفاتت ذكرها قد ملأت أصقاع الجزيرة العربية ، وقيلت فيها الأقوال من رجال الدين ورجال الفلسفة من شتى الملل والنحل .

ولم يكد ينتشر حتى كان انتشاره فى الرقعة التى جمعت كل هذه المذاهب . والديانات ، وشهدت ماجرى بينها من احتكاك أدى إلى التناظر والتناحر والتشاجر . ولم تعرف الفلسفة اليونانية فى تلك الأحيان إلا كعواير وخواطر تتردد ما بين الإسكندرية والشام والعراق .

(١) سورة القمر : آية ٥

(٢) مصطفى عبد الرازق : الدين والوحى والإسلام ص ٩٥

« ولم يكن هناك محيص عن البحث النظرى بين المسلمين ؛ لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلى ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة . وخصوصاً بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ، ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصاً الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاً شديداً . هذا إلى أن القرآن لكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظرى ضرورة دينية وفلسفية معاً »^(١).

ومن ثم كان الوقت ملائماً ، والجو مهياً لظهور الفرق والمذاهب . على أن الحياة العقلية فى أية أمة من الأمم ، مباطنة للمجتمع معانقة للبيئة ، محايئة للظروف ، ومن ثم فهى انبعاث داخلى يعبر عما يختلج فى الصدور ، ويعتمل فى الأذهان ؛ أو هى انعكاس لصميم الواقع ورد فعل لمواقفه .

وعلى ذلك ليس المفكرون عقولاً فقط ، حياتهم خروج على الزمان دخول فى الأبدية ، وأفكارهم صدور عن واحديتهم المطلقة وفرديتهم البحتة وأعمارهم حبيسة برج عاجى لا يبيغون عنه حولا . بل هم بشر وهم أناسى ، يعيشون مجتمعاتهم يساهمون فى مشاكلها ويشاركون فى مسائلها ، فيفلسفون حياتها ، ويحيون فلسفتها ، ومن خرج على هذه الأنماط ، خرج بالتالى على هذه الأمة ، ولم يعد يمثل سوى فكره الذاتى ومزاجه الفردى .

أو على حد قول الدكتور برتراندرسل^(٢):

« الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ؛ وهم كذلك أسباب - إن أسعفهم الحظ - لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية »^(٣).

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٤ .

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور زكى نجيب محمود بعنوان « تاريخ الفلسفة العربية » .

(٣) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢ ج ١

وهذا ما حدث في فجر الإسلام أو في عصر الفِرَق ، وفي ظهر الإسلام أو في عصر المذاهب ، وفي عصر الإسلام أو في عصر الفلسفة وهكذا حدث .

في فجر الإسلام - عصر الفرق :

بدأت بواكير الحركة العقلية الإسلامية في عصر النبي ؛ عمل على هذا الانتعاش الباكر أن القرآن - كما قلنا - كان صريحا في الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، كما وضع أمامهم من المشكلات ما لم يألفوه من قبل فكان لابد لهم من السؤال .

وسألوه عن الروح ، وسألوه عن الأهله ، وسألوه عن الساعة إلى آخر هذه الأمور .

وجادلوه في كنه ذات الله وصفاته وأسمائه إلى آخر هذه الأمور . .

وبالرغم من أن الإسلام كان ينزع نزوعا عمليا يتجه نحو تحقيق الأفعال الإنسانية ويتجنب الجدل في « أمور العقائد » .

قال عز من قائل ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾^(١).

وقال : ﴿ وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾^(٢).

وقال ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ﴾^(٣).

وقال ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ ﴾^(٤).

(١) سورة الأنفال : آية ٦

(٢) سورة الحج : آية ٦٨

(٣) سورة آل عمران . آية ٢٠

(٤) سور المجادلة : آية ٢٠

وقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُتِبُوا كَمَا كُتِبَ الَّذِينَ

مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾^(١).

وقال ﴿ قُلْ أُنْحَاجُونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ

أَعْمَلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾^(٢).

وبالرغم من أخذ الصحابة والأئمة بهذا السبيل ، ونهيمهم عن الجدل في « أمور العقائد » خوفاً من الانسلاخ عن الدين .

إذ يقول أنس بن مالك « إياكم والبدع - قيل يا أبا عبد الله - وما البدع ؟ قال : أهل الدين الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسمعون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » .

أو كما قال : « الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه .. ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » .

يقول أحمد بن حنبل : « لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا نكاد نرى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل » .

أو كما قال : « ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ولا نرد على الله قوله » .

يقول جلال الدين السيوطي^(٣) في كتابه عن المنطق والكلام . « وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم وطلبوا الدين من قبلهما ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطيرهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقا لها قبلوه ،

(١) سورة المجادلة : آية ٥

(٢) سورة البقرة : آية ١٣٩

(٣) انظر تحقيق الكتاب للدكتور على سامي النشار بعنوان « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة « ^(١) .

غير أن المجتمع الوليد أملت به حادثات وخطوب كان لزاماً عليه بعد أن عاشها أن يستجيب لها وأن يخرجها كصدى يعبر عما يختلج في الصدور ويعتمل في الأذهان ، وكمراً تعكس ماكان من واقع الحال .

فالخلاف على موت النبي بين قائل بأنه لم يمّت ولكن رفع إلى السماء ، وبين قابل لكلام أوى بكر : « من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت » .

والنزاع على من يخلف النبي ، بين الأنصار المتمسكين بأن يكون الخليفة منهم ؛ لأنهم نصروا النبي وأعزوا الدين الذي جاء به ، وبين المهاجرين الذين يرون أنهم أولى بالخلافة ؛ لأنهم قومه وعشيرته . والخلاف على الإمامة ، بين قائل بحق عليّ الشرعي في الخلافة فأقرب الناس إلى النبي أولى أن يخلفوه ، ومادام الأنصار قد تركوها للمهاجرين لأنهم قومه وعشيرته ، فليتركها بيت أوى بكر لبيت بنى هاشم لأنهم آله وذوو قريبه ، وبين مفضل للمصلحة العامة قبل كل شيء وبعد كل شيء .

والنزاع علىبيعة على بعد مقتل عثمان ، بين من بايعه محققاً للرأى القائل بحقه الشرعي في الخلافة من يوم وفاة الرسول ، وبين من خرج عليه واتهمه بأن يدا كانت له في قتل عثمان ، خاصة وقد قعد عن نصرته كما لم ينهض للمطالبة بدمه فيحق الحق ويبطل الباطل ويقضى على الفتنة .

والخلاف على الدولة بين علي ومعاوية وطلب التحكيم إلى كتاب الله .

كل هذه الخلافات والمنازعات مضافاً إليها الفتنة التي بثها اليهودى عبد الله بن سبأ في البصرة والكوفة والشام ومصر والمدائن بقصد الكيد للإسلام ، أدت إلى نشوء الفرق الإسلامية ، بل كثيراً ما انطوت الفرقة الواحدة على عدة طوائف .

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١١٦

فنشأت الخوارج وأشهر طوائفها : الأزارقة ، والنجيدات والأباضية ،
والصفورية .

ونشأت الشيعة وأشهر طوائفها : الزيدية ، والإمامية ، وهذه الأخيرة تندرج
تحتها الاثنا عشرية ، والإسماعيلية .

كما نشأت فرق المرجئة ، والجبرية ، والقدرية .

على أن المشكلات في بدئها كانت عملية ، ولكنها سرعان ما اتخذت صورة
نظرية كانت أول مانبت من النظر العقلي عند المسلمين . وكانت الأقوال التي
انعقدت عليها بمثابة الجرائم الأولى للحركة الفكرية في الإسلام في سلامتها
وخلوصها ، وفي كونها وليدة المجتمع والقرآن في وقت واحد خلقها الأول
وترعرعت في ظلال الثاني .

ويكثر الكلام بين هذه الفرق على ماهية الروح والبعث والآخرة والمعجزة
وإمكان حصولها أو عدمه ، وقدم العالم أو حلوله ، وكنه الذات الإلهية ،
وما ينبغي لله جل وعلا من التنزيه وما يمتنع عليه من التشبيه .

وتمتزج النوازع الدينية بالنوازع العقلية بالنوازع العاطفية بالنوازع الاجتماعية
سياسية وحرية ، مكونة كلاً مصغراً هو الفرقة الواحدة يدخل في نطاق الكل
المكبر الذي هو المجتمع المسلم كأرواح ما يكون التعبير عن جوانية الفرد المعبر
بلوره عن جوانية المجتمع محتفظاً لفرديته بطابعها المستقل محدداً لأتمته طابعها
المميز .

تلك هي سمة المجتمع الإسلامي الوليد سرعان ما اتسم بها ، ثم مالبت هذه
السمة أن أصبحت مقياساً تقاس عليه واردات الفكر الأجنبي فيقبل منها ما يقبل
ويرفض منها ما يرفض - وما قبل إلا الجزئيات والكماليات لا الضروريات
والكليات - وهي نفسها سمتها قبل أن يسلم وإن لم تتضح بعد . هذا المقياس كما
قلنا هو « نقطة الارتكاز » ونقول الآن : إنه « نقطة الانطلاق » إلى العصر الذي
سميناه بظهر الإسلام أو عصر المذاهب ، وفيه نواجه ثالث الفكر الإسلامي
الممتاز : التفقه والتكلم والتصوف .

وسنكتفى بعلم الكلام نلتبس فيه العبقرية الإسلامية باعتباره أوج الفكر الإسلامي الخالص ، وأبعده أثراً في الأمة الإسلامية جيلاً بعد جيل ؛ لاتصاله بالقرآن الكريم والحديث الشريف ، وقيامه إسلامياً صراحاً في منابعه وسواقيه . ونرى إرجاء الحديث عنه إلى المقالة الثالثة ، وتقديم الحديث فيما سميناه بعصر الإسلام أو عصر الفلسفة .

obeikandi.com

الفلسفة والمجتمع العربي الإسلامي

اعتاد مؤلفو العرب أن يسموا العلوم اليونانية باسم « علوم الأوائل » أو « العلوم القديمة » مقابلين بينها وبين العلوم الشرعية أو العلوم المحدثّة في الملة الإسلامية . ويقول « هانز هينرش شيدر » في كتابه المشهور « الشرق والتراث اليوناني »^(١).

إن « السريان النصارى ، والفرس الزرادشتيين ، والغوصيين ، في البلاد الآرامية والإيرانية - كل أولئك كانوا رسل التراث اليوناني إلى المسلمين . وإلى جانب هؤلاء يحتل الحرايون مكانة خاصة »^(٢) وساعد على ذلك وجود عوامل رئيسية : داخلية تنبعث من طبيعة الإسلام ، وخارجية ترجع إلى الجوار والفتح . فمن عوامل النوع الأول :

١ - التسامح الديني : كأصل للحكم الإسلامي .
فد كفل المسلمون للصوامع والبيع والأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية ، فشجعت هذه الحرية مفكرى البلاد المفتوحة على نشر أفكارهم ، والجهر بمعتقداتهم بل ومناقشة المسلمين في الدين الذي جاءوا به .
« وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل للتسامح الديني للخلفاء ، إزاء أهل الأديان القديمة ، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفاقيين

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور عبد الرحمن بنوى بعنوان « روح الحضارة العربية » .

(٢) هانز هينرش شيدر : روح الحضارة العربية ص ٩٩

بالتعاليم الحكيمة . ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران ، الذى حوى احترام منشآت النصارى ، ثم هذه القواعد التى أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لايزعج يهودى فى يهوديته »^(١).

وحدث مثل هذا فى الخلافتين : الصديقية والفاروقية ، كما حدث عند الخليفتين : عثمان وعلى « ويروى عن النصارى أن الخليفة - عمر بن الخطاب - كان يزور أماكن الحج المقدسة مستعلماً عن تاريخها ، فلما بلغ كنيسة القيامة كان وقت الصلاة قد حل فدعاه البطريك إلى الصلاة فى الكنيسة فأبى قائلاً: إن الكنيسة التى يصلى فيها تصير إسلامية وهو لا يريد نزع يد النصارى مما يملكون »^(٢).

٢ - التسوية الاجتماعية : كأصل للدين الإسلامى .

حدث فى عهد الخلافة الفاروقية أن « أتى ملك غسان الذى أسلم هو وقومه إلى مكة للاجتماع بعمر ، فلطم ذلك الملك عربياً وطىء إزاه عن غفلة ، فاشتكى العربى إلى عمر ، فرأى عمر أن يعمل بما تأمر به الشريعة من إقامة الحد فقال الملك صارخاً : كيف ذلك ياأمير المؤمنين وأنا ملك وهو سوقة ؟ فقال عمر : إن الإسلام جمعكما وسوى بين الملك والسوقة فى الحد »^(٣).

هذه التسوية التى هى من دعائم الدين الإسلامى ، أدت بالكثيرين من أبناء الأمم المفتوحة إلى اعتناق الإسلام وترويج ثقافتهم بين صفوف المسلمين ، وساعد على انتعاش المعتزك الثقافى ، أن الإسلام كما يقول الدكتور جوستاف جرونيباوم فى كتابه المشهور « الإسلام فى العصور الوسطى »^(٤) كان يشجع الكفايات الأجنبية : « فالطبيب المسيحى ، والرياضى الهندى ، والإدارى ، والموسيقى

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٣٨

(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٥٦

(٣) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٥٥

(٤) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد بعنوان « حضارة الإسلام » .

الفارسي — كانوا جميعاً يستطيعون أن يطمئنوا إلى أنهم واجدون التقدير وحسن
الجزاء»^(١).

ومن عوامل النوع الثاني :

١ - الجوار والفتح :

أما عن الجوار ، فقد عرفنا أن الأمة العربية الإسلامية لم تكن أمة عائشة في
صحرائها معتزلة عن العوالم المحيطة بها ، بل كانت أمة متصلة قبل الإسلام وإن
كانت بعد الإسلام أكثر اتصالاً .

يقول الأستاذ دى بور في كتابه المشهور عن تاريخ الفلسفة الإسلامية^(٢) .

« كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجارى بين الهند
والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى
الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحرير وغيرهما
إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من
الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها ونصيبين
وحران وجنديسابور »^(٣).

وأما عن الفتح : فلم يقف المسلمون من خلاله على الأفكار المتداولة فحسب
بل وقفوا على المكتبات نفسها . يقول الدكتور ماكس مايرهوف في بحثه المشهور
« من الإسكندرية إلى بغداد »^(٤) :

« ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لاتزال قائمة وقت أن فتح العرب
مصر . فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها

(١) جوستاف جورنيباوم : حضارة الإسلام ص ٤٠٧

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده بعنوان « تاريخ الفلسفة في الإسلام » .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٦

(٤) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة
الإسلامية » .

العرب في دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لا بد وأن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب »^(١).

٢ - الدور الذي قام به « خالد بن يزيد » .

وقد « كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ - ٧٠٤ م) يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلا في نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام »^(٢).

« ويروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ - ٧٠٤ م) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني - أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

« وكذلك جمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وجمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول »^(٣).

هكذا اشتملت المنظمة الإسلامية الكبرى على إمكانات ثقافية غنية من الناحيتين : الدينية الروحية ، والفكرية الفلسفية . وعلى ضوء التوتر الدائر بين الملكات الأصلية والنزعات المكتسبة ، اتخذت العقلية الإسلامية ثلاثة مواقف تحت كل منها يندرج اتجاهان .

١ - الإسلاميون الهلينيون :

« وقد تناول هؤلاء الفلسفة بمنهج تنسيقي ، وحاولوا في ضوءه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة ، وقد بدت المحاولة

(١) ماكس مايرهوف : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٣٧ ، ٣٨

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٢

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٩

مشوهه وناقصة . وتسمى هذه المحاولة بالفلسفة الإسلامية ويسمى أصحابها فلاسفة الإسلام ^(١).

(أ) ومنهم الشراح الإسلاميون المشاءون .

الذين قبلوا « الأورجانون » الأرسطى كوحدة فكرية كاملة ، واعتبروه قانون العقل الذى لايرد : بل هم قبلوا - والحق يقال - جميع آثار الإستاجيرى تقريباً ، وكما حاولوا الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو الطبيعى ، حاولوا التوفيق بين الحكمة والشرعة ، أو بين صريح المعقول وصحيح المنقول .

(ب) ومنهم الشراح الإسلاميون الرواقيون :

الذين قبلوا الرواقية منطقاً وفلسفة ورفضوا الكثير من عناصر منطق الإستاجيرى وفلسفته . وهؤلاء الشراح الإسلاميون ، شائين كانوا أم رواقيين ليسوا - فى حقيقة الواقع - إلا امتداداً للأفكار الهلينية فى العالم الإسلامى . ولايسعنا إلا أن ننبذ دائرتهم بكليتها فهى لاتمثل الإسلام فى شىء .

٢ - الإسلاميون الأصوليون :

وهؤلاء رفضوا التراث اليونانى برمته ، ولم يقفوا عند حد الرفض له بل ثاروا عليه ، كمناهج منطقية ونتائج ميتافيزيقية وحاولوا إقامة منهج إسلامى خاص . وكما تحلى فى موقفهم شخصية الإسلام الحق ، تحلى فى تفكيرهم العقل الإسلامى المبدع .

(أ) ومنهم علماء أصول الفقه : الفقهاء :

وعلم أصول الفقه « هو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف ، وأصول الأدلة الشرعية هى الكتاب الذى هو القرآن ، ثم السنة المبينة له » ^(١).

(ب) ومنهم علماء أصول الدين : المتكلمون .

(١) عل سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٢

وعلم أصول الكلام « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف والسنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »^(١).

ويمكن اعتبار الكلام نفسه منهجاً للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجاً للعلوم العقلية .

وعن العلمين معاً يقول أبو نصر الفارابي في كتابه « إحصاء العلوم »^(٢) .
« الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها .
والتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى .

فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم ؛ فيكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه »^(٣).

وعن العلمين معاً يقول أبو حامد الغزالي :

« إن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لاغناء لها عنه كل يوم ، أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة »^(٤).

والواقع أن الفقه والكلام هما نتاج العقل الإسلامي خالصاً مخلصاً ، وقد قاما في عصر من أخرج العصور ؛ إذ تأمرت فيه على الإسلام كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية لتقويض بنائه من الداخل ، فكان لابد للعقل المسلم من قطب موجب يواجه مقتضى الحال مواجهة واعية مستنيرة ، ويكون بمثابة « ميكائيزم » دفاعي يؤمن حاضراً الإسلام ومستقبلاً .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٨

(٢) انظر تحقيق الكتاب للدكتور عثمان أمين بعنوان « إحصاء العلوم » .

(٣) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٧١

(٤) الغزالي : إلهام العوام عن علم الكلام ص ٢١

ولانزاع في أنهما - الفقه والكلام - قد عينا مجرى تاريخ الحضارة الإسلامية بشكل صارخ ملموس .

٣ - الإسلاميون الصوفيون :

وهؤلاء رفضوا كتابات الإستاجيري برمتها كما رفضوا الكثير من معارف يونان . وكانوا إلى حد كبير ضمن القطب الموجب للعقل الإسلامي في كفاحه من أجل تأمين تراث الإسلام .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب « روح الحضارة العربية » :

« وتستبصر » هذا الكفاح خائباً قد ألقى سلاحه في الأصالة أمام التأثير يونان لدى جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب وما إليهما ، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا والرازي الطبيب لا المفكر ؛ وأن تراه ظافراً بعض الظفر في جانب الأصالة لدى الصوفية الأقطاب المبدعين كالبيسطامي والحلاج ، ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر والسهورودي المقتول^(١) وهكذا أخرج العالم الإسلامي نوعين من التصوف :

(أ) نوع القلب والرياضة :

وهؤلاء يلتمسون المعرفة المباشرة ، بتقديم المجاهدة ومحو الشهوات وقطع العلائق كلها والإقبال على الله بكنه المهمة . وعندهم أن شهوات الإنسان حائل بينه وبين الوصول ، فإذا استطاع الخلاص منها والانفلات من أسرها انجلي له الحق ووصل إلى مرتبة العارفين وأغنائه صفاء النفس عن دراسة الدراسات وبحوث الباحثين وسائر علوم الكسب والاستدلال .

(ب) نوع العقل والمعرفة :

وهؤلاء يذهبون بالعقل إلى أقصى حدوده ، ولا يتهيبون الريب والشكوك بل يقولون إن من لا يشك لا يعرف ، ويعتمدون على منهج الذوق في ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بمعارف إشراقية متناوبة ، ومتى ملكتهم النشوة والوجدان أسلموا أمرهم كله إلى الإيمان .

(١) هانز هينرش شيدر : روح الحضارة العربية ص ١٢ ، ١٣

ولما كانت الفكرة الرئيسية في كل تقوى إسلامية هي فكرة التوحيد والتأحيد لله المطلقين - التوحيد : القول بأن الله واحد لا شريك له ، وليس كمثله شيء . والتأحيد : القول بأن الله أحد أى بسيط لا يتركب من أجزاء وليس بذى أبعاد - ولما كان التصوف كغيره من علوم الملة قد ارتكز على هذه الفكرة ودار في فلکها ، « فما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التى يتألف منها التراث الدينى والعقلى والشعورى للإسلام » ^(١).

« والمتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وبأذواقه ومواجيدته ، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب ، وما كشف لهم من الحقائق ، هو المرآة الصادقة التى تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التى اتخذتها الحياة الروحية في مختلف العصور الإسلامية » ^(٢).

أما عن التصوف من حيث تعريفه ، فقد تعددت تعريفاته عند الصوفية أنفسهم ، وكثرت أقوالهم في معنى التصوف وما ينبغى أن يكون عليه الصوفى .

« فأما قول من قال : إنه من الصوف ، وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه ، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف : ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فالنسبة إلى الصفة لا تنجى على نحو الصوفى ، ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ، وقول من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى ، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضى هذه النسبة إلى الصف ، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق » ^(٣).

وإليك طائفة من التعريفات في معنى التصوف وما ينبغى أن يكون عليه الصوفى .

(١) محمد مصطفى حلمى الحياة الروحية في الإسلام ص ٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٨

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢٦

قال رويم بن أحمد البغدادي عن التصوف : « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقيق بالذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » ^(١).

وقال أبو علي الروذباري : « التصوف الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه » وقال أيضاً : « صفوة القرب بعد كدورة البعد » ^(٢).

وقال أبو يعقوب المزالي : « التصوف حال تضحل فيها معالم الإنسانية » ^(٣).

وقال أبو سهل الصعلوكي : « التصوف الإعراض عن الاعتراض » ^(٤)
كان هذا عن التصوف وإليك هذا عن الصوفي :

قال أبو حمزة البغدادي عن الصوفي « علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة ، وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغنى بعد الفقر ، ويعز بعد الذل ويشتهر بعد الخفاء » ^(٥).

وقال الحصري : « المصوفي لا يوجد بعد عدمه ، ولا يعدم بعد وجوده » وقال أيضاً : « الذي لا تنقله الأرض ولا تنظله السماء » ^(٦).

وقال أبو الحسن السيرواني : « الصوفي يكون مع الواردات لامع الأوراد » ^(٧).

وقال الخراز : « أقوام أعطوا حتى بسطوا ، ومنعوا حتى فقدوا ثم نودوا من أسوار قرية ألا فابكوا علينا » ^(٨).

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٣) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٤) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٥) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٦) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٧) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٨) المصدر نفسه : ص ١٢٧

وإليك هذا عن التصوف والصوفي معاً :

قال الجنيد : « التصوف عنوة لأصلح فيها . وقال أيضاً : هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم . وقال أيضاً : التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع . وقال أيضاً : الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مريح . وقال أيضاً : إنه كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالقطر يستر كل شيء » ^(١).

والتأمل في هذه التعريفات التي قالها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفي أذواقهم ومواجيدهم النفسية ، وفي مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية — لا ينبغي له أن ينفر منها لغربتها عليه وعدم إلفه لها .

« فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير في دقة عما يكنه القلب ؛ وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التي تسبح في عالم النور تغز مناجاتها في حيز المادة والجسم المحدود . ولعل الصوفية معنورون في التزوي بزى خاص ، كي يتفق ظاهريهم مع باطنيهم ، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عن سواهم » ^(٢).

ولانجد قولاً في الدفاع عن عبقرية التصوف الإسلامي أقوى ولا أروع من هذا الذي يقوله « شاعر الإسلام ، الدكتور محمد إقبال في كتابه الذي حاول فيه « إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام » ^(٣).

يقول : « وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لاغنى عنها في حيلة الإنسان الروحية ، فإنه يسوّى في الأهمية بين جميع دروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على السواء .

« ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب آخر

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٢) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٣٣

(٣) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عباس محمود بعنوان « تجديد التفكير الديني في الإسلام » .

من ضروب التجربة . وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية ، أو أنها من خوارق الطبيعية ، ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة .. « وليس لدينا أسباب تجعلنا نتقبل المستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة » ^(١).

وينبغى علينا ألا نخلط بين التصوف الذى تكلم عنه إقبال باعتباره فلسفة أو علماً له موضوعه ومنهجه وغايته ، وبين التصوف باعتباره شعراً أو أدباً رفيعاً راقياً بلغ به الأدب الإسلامى إحدى ذراه ، ونال إعجاب أدباء العالم بأسره . ولا نجد قولاً ، فى الدفاع عن عبقرية هذا الشعر الإسلامى التنظيف أبلغ من هذا الذى يقوله « شاعر ألمانيا الكبير » جيته للوزير الأول فون مولر :

« لم يكن لدى الفرس فى خمسة قرون غير سبعة شعراء عدوا أستاذة حقيقيين ، ولكنه كان يوجد بين من نبههم من الخلقاء كثير أفضل منى » .

« وأقطاب الأدب الإيرانى السبعة هؤلاء هم الفردوسى الذى هو أستاذ الملحمة المسلم به ، وجلال الدين الرومى الذى هو من أعظم شعراء العالم المتصوفين إن لم يكن أعظمهم ، وأنورى الذى لم يَفْقَهُ أحد فى المدح ، وسعدى الشيرازى الخلقى المنسجم والذى يرادف اسمه معنى اللطف والاتزان ، وحافظ الذى هو شاعر الحب والريبع والراح فكان له أبلغ الأثر فى « غوته » ، ونظامى الذى هو روائى زاو بعيد الغور ، وجامى الذى قال « إتيه » : « إنه جامع ، مع التماع ذى كمدة ، بين سمو سعدى الخلقى وتصوف جلال الدين الرومى الرفيع وانسجام حافظ العذب » .

« ومن الإنصاف أن يضاف إلى هذا الجدول اسم فريد الدين العطار المؤلف للمنظومة الرمزية العجيبة المسماة « منطق الطير » ^(٢) .

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدنى فى الإسلام ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) حيدر بامات : بحال الإسلام ص ٣٤٥

أقول : ينبغي ألا نخلط بين التصوف الإسلامى فلسفة كما تكلم عنه إقبال ، وشعراً كما تكلم عنه جيته ، وبين التصوف الذى وصل إلى التدهور والانحطاط لما امتزج به « من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل إلى السيطرة على عقول السذج من العامة ، والجرى وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان ؛ هذا إلى ما تسرب إليه من ضروب المخرقة ، وألوان الشعبذة ، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين إلى بعض الطرق الصوفية ماسار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة ، وأصول المجاهدة والرياضة ، الأمر الذى ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذى ينبغي أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التى ينبغي أن تسعى إليها »^(١).

ويصور بعضهم التصوف وما وصل إليه من حال يرثى لها فيقول : « كان التصوف حالاً فصار كاراً ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استتاراً فصار اشتهاراً ، وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للعلف ، وكان عمارة للغرور فصار عمارة للغرور ، وكان تقشفاً فصار تكلفاً ، وكان تخلقاً فصار تملقاً ، وكان سقماً فصار لقماً ، وكان قناعة فصار فجاعة ، وكان تجريداً فصار ثريداً »^(٢).

هذا هو تراث اليونان ، وهكذا جاء إلى عالم الإسلام ، وهكذا وقفت العقلانية الإسلامية إزاءه بصدد ثلاثة أنواع من الحتم : حتمية النقل ، وحتمية الرفض ، وحتمية الإبداع . ولو أننا قدرنا على استئصال موقف الإسلاميين الهلنئيين مشائين ورواقين لتبقى التراث الإسلامى نقياً عبقرياً فى نفس الآن ، نظيفاً أصيلاً فى نفس الحين .

المناهج لا النتائج .. نعم إن الفلسفة الحق هى تلك صاحبة المنهج الخاص بها تقوم عليه وتتقوم به ، فيعبر عن كيائها ، ويؤدى إلى نتائجها ويخدم واقعها ؛ كما أن العالم الحق هو الذى يورث الآخرين منهجه أكثر مما يورثهم نتائجه .

(١) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٨

(٢) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٩

أو على حد قول شبنجلر : « إن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لاصلة له بالثقافات التى جاءت قبله أو الثقافات التى تليء بعده ، بل إن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لاتيسر أبداً لأصحاب الثقافات المبينة لها » .

ونفس هذا المقياس لو أننا قسنا به متباين الفلسفات ماتقدم منها وماتوسط ، وماتعاصر ، كال يونانية والإسلامية - ممثلة فى غير الفلاسفة - والإنجليزية تبين لنا أنها إنما جاءت قطعة من طبيعة الأمة التى نبتت فيها ، وموجة فى تيار الفكر الذى يغمرها ، وخرجت لتعبر عن روحها الحضارى فضلا عن كل مقومات الحياة .

ونفس هذا المقياس لو أننا عدنا فقسنا به مايدعونه « فلسفة إسلامية » لتعرت أمامنا من منهج يسترها ، ولافتضح أمرها بما ورثته من منهج اليونان ، وفوق هذا وذاك تتعالى على أصحابها ، وتدعى أنها فهمت فلسفتهم خيراً منهم ، وشرحت فيها فأبدعت ، وأضافت إليها فجددت .

ولو أننا مثلنا لكلامنا بالفلسفة الإنجليزية ، لجاء مثالنا مصداقاً لهذا الكلام . فالتجريبية - وهى روح الحضارة الإنجليزية - نجدها تعبر بأصدق تعبير عن طبيعة الإنجليزي ومزاجه ، وعن نظرتة للأمور وتناوله إيائها واستجابته لها .

وهى تتغلغل فى كل مقومات حياته : الفكرية والأدبية والمجتمعية ، بحيث لو أخذنا قطاعاً لجانب من التراث الإنجليزي كالفلسفة مثلاً - موضوعنا - واستعرضناه استعراضاً تاريخياً ، رأينا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإنجليزية وهى تحاول على مر حيواتها أن تُكوّن مقوماتها وتحدد جهاتها الأصلية ، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها .

فهكذا كانت عند « يكون فى القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » فى القرن السابع عشر ، وهكذا كانت عند « هيوم » فى القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » فى القرن التاسع عشر ، وهكذا هى اليوم عند « رسل » فى القرن العشرين .

« فهؤلاء جميعاً عمادهم الأول هو الخبرة المباشرة يدركونها في أنفسهم ، وهو المعطيات الحسية تتلقاها حواسهم من ظواهر الطبيعة الخارجية مرئية ومسموعة وملموسة الخ ، فإن ركب الإنسان لنفسه بعد ذلك صورة عن العالم ، جعل المعطيات الحسية قوامها ، والخبرة المباشرة لحمتها وسداها »^(١).

على أن الفلسفة الإنجليزية في التزامها - على مر القرون - مجرى الفكر التجريبي ، لم تسلم من بعض الغارات المثالية يشنها الفكر الألماني بزعماء « كنت » و« هيغل » فيضيق عليها الخناق محاولاً تصويرها على هيئته وتشكيلها وفقاً لمعايره .. بيد أن نوازع الأصالة المتوثبة كانت لاتلبث أن تتصدى لها فتنزل تقاومها حتى تتراجع ؛ وبذلك يصون الفكر الإنجليزي ماهيته ويثبت وجوده .

ففى القرن التاسع عشر في أوائله اجتاحت الفلسفة المثالية الألمانية الفكر التجريبي الإنجليزي ، واعتمدت في ذلك على نفر من الشعراء والكتاب من أمثال « كولردج » و« كارليل » ممن فتنوا بها ممثلة في « كنت » و« هيغل » فأشاعوها وروجوها في طول البلاد وعرضها حتى خيل للناس أن الفكر التجريبي الإنجليزي قد بدأ يختضر .

ولكن سرعان ما انبرى لها « جون ستيورت مل » وظل يقاومها ويستमित في المقاومة حتى قضى عليها وعاد بالفكر الإنجليزي إلى حظيرة التجريب .

وفي القرن التاسع عشر ولكن في أواخره استأنفت المثالية الألمانية الغارات ، وركزت كل قواها في غارة كانت في هذه المرة فتحاً إلى جانب كونها غزوا ؛ لأنها جعلت دعائها لانفراً من الشعراء والكتاب بل أساتذة الفلسفة في جامعة « أكسفورد » من أمثال « برادلى » و« بوزانكت » .

ورغم أن هذه الغارة أفنحت في السيادة على الفكر الإنجليزي والهيمنة عليه ، ورغم أنها احتلت جامعة أكسفورد واتخذتها مركزاً للفلسفة المثالية المطلقة سمي باسم « مدرسة أكسفورد » إلا أن بقاءها على أرض إنجليزية مما كان يعتبر نشازاً ، وقيامها بين الإنجليز مما كان يدعو إلى القلق .

(١) زكى نجيب محمود : برتراند رسل . ص ٣١

نعم « لم يكن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يظهر في انجلترا - معقل الفكر التجريبي - فيلسوف مثل « برادلي » .. ليقول - كما قال هيجل - إن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن ينبثنا عن العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها ؛ .. وكان لابد لمنطق التاريخ أن يغير مجرى الحوادث ليعود إلى الفلسفة الإنجليزية طابعها التجريبي مرة أخرى » (١).

وكان لطبائع الأشياء ما ينبغي أن يكون بفضل الكفاح المرير الذي قام به بعض الأساتذة من جامعة « كامبردج » من أمثال « مور » ومن بعده « رسل » ، وهما اللذان حملوا لواء الثورة على الفلسفة الأجنبية المناقضة لفلسفتهم إن في الكليات أو في الجزئيات ، حتى كتب النصر « للمدرسة الواقعية الجديدة » والتي تسمى أيضاً « مدرسة كامبردج » معقل الفلسفة الواقعية التحليلية ، في مقابل « مدرسة أكسفورد » معقل الفلسفة المثالية المطلقة أو التحليلية التجريبية في مقابل التركيبية العقلية .

هكذا عادت للفكر الإنجليزي سيادته الكاملة على تياره التجريبي ، ونراها اليوم ممثلة تمثيلاً صارخاً عند « آير » بطل « المدرسة الوضعية المنطقية » أو « المدرسة التجريبية العلمية » المعاصرة .

شتان إذن بين عقلية كهذه وعقلية كالإسلامية ، وشتان كذلك بين فلسفة كهذه وأخرى ندعوها فلسفة إسلامية .

عقلية يعيش الفكر الأجنبي في ديارها وتفارقها قدرتها على طرده والخلاص منه فلا تفارقها قوى الحصانة والمناعة ، وتنشق نوازع المقاومة والكفاح ، ويكتب لها الفوز حيناً بعد حين ؛ كل هذا وهي ماضية في مجراها الأصيل بفضل قوتها الذاتية وحدها دون سواها .

والسؤال الآن هو هذا :

هل كان يمكن لفلسفة كاليونانية أن تقوم في مجتمع آخر غير اليونان ؟

(١) زكي نجيب محمود : برتراند راسل ص ٣٤ .

وجوابنا عن سؤالنا هو من ناحية تأكيد لفكرتنا عن روح الحضارات ومنهج الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى توضيح لنظرتنا في انحاء مايدعونه « فلسفة إسلامية » .

نقول كلا ، لم يكن يمكن أن تقوم الفلسفة اليونانية إلا في مجتمع كاليوناني وإلا في أمة كاليونانية ، فالفيلسوف - كما قلنا ونقول - ماهو إلا نتاج المجتمع الذي ولد فيه وعاش فتشكلت أنماطه وسماته وملكاته تبعاً لقوالبه ووفقاً لمعاييرها .

والمجتمع اليوناني « كان مجتمعاً عبودياً ، كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصيب السادة ، والعمل والفاقة من نصيب العبيد .. وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيراً دقيقاً ، كانت فلسفة غير عملية ، فلسفة تأملية خالصة تقوم على الماهية والكيف والتجريد »^(١).

فلسفة أرسطو باعتباره ممثلاً للمنهج والفكر اليونانيين ، كانت تقوم على مقولات أولية يقينية كلية ثابتة ، تستخلص منها بطريق الاسبس نتائج محددة ، ولهذا كان المنطق الصوري بالنسبة لها هو المنهج والأداة .

« إن هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص . يتصل بها أوثق اتصال وتختلط أبحاثه وتشابك بأبحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظريتها إلى الكون ، وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود »^(٢).

وفلسفة أفلاطون باعتباره أوج الفكر اليوناني ، كانت في نظرتها إلى الوجود تحتفل بالتجريد فتتصرف عن الشخص إلى المجرد ، وتتحول عن الوجود إلى الماهية ، وتتعلق بالإنسان لا من حيث هو موجود فردي .

« وتأصلت عادة التجريد هذه في اليونان حتى بلغت الذروة عند أفلاطون ،

(١) محمود أمين العالم : كتابات مصرية ٢ ، ص ٦٥

(٢) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٣

فقال بوجود المثل الأزلية ، وزعم أن الحصان الذى نشاهده على الأرض هو ظل
للأنموذج الأزلى الموجود فى عالم آخر «^(١).

« وكانت هذه الفلسفة بشكل عام تعبر تعبيراً دقيقاً عن المجتمع اليونانى
العبودى وانقسامه إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون ، السادة هم الصورة والعبيد
هم المادة ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً يقبع إله يحرك ، ولكنه لا يتحرك ، وهو يحرك
بحركة غائية هى العشق ، دون أن يمس مادونه من كائنات ، تماماً كالفكر اليونانى
والسيد اليونانى ، متعال عن كل ماهو مادى مفارق لكل ماهو تطبيقى ، يحرك
ولا يتحرك ، يتأمل ولا ينتج »^(٢).

وفى الحديث عن الحضارة الإسلامية نرى الأمر يزداد وضوحاً وتميزاً ، والهوة
بين الاثنين تزداد اتساعاً وعمقاً ، وطبيعة كل منهما تزداد بعداً ونفوراً .

والحديث عن الحضارة الإسلامية له جانبان : العقلية العربية ، والدين
الإسلامى ، وهما معاً - كما قلنا - يؤلفان كلا متجانسا ندعوه « الحضارة
الإسلامية » .

أما عن العقلية العربية فهى مخالفة كل المخالفة للعقلية اليونانية ؛ إذ تتمثل فى
العمل والحس والتجريب ، وعلى ذلك فجوهرها هو المنهج التجريبى الاستقرائى ،
تقوم عناصره على التجربة وتضمن قوانينه الاستقراء .

ف « المجتمع العربى الإسلامى كان يختلف اختلافاً كبيراً عن المجتمع اليونانى
العبودى ، كان دولة مليئة بالإمكان والتفتح والامتداد والانطلاق على رأسها طبقة
تجارية ناشئة وتحتوى على شعوب متعددة ، لها مشكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من
أجل التحرر . وكانت هذه الدولة الجديدة بمشكلاتها دولة طامعة .. كانت فى
جوهرها حضارة عملية حتى داخل إطار الدين الإسلامى ؛ لأن الدين الإسلامى

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٤٠

(٢) محمود أمين العالم : كتابات مصرية ٢ ، ص ٦٦

دين عبادة ونظر ومعاملات معا ، وكان يعبر عن هذه الطبقة الجديدة الطامحة »^(١).

وأما عن الدين الإسلامى فهو منافر كل المنافرة لروح الحضارة اليونانية ، فهو ليس مذهباً فلسفياً ، ولكنه وضع من أوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر من حيث هما نظر وفكر أشد الإنكار .

« ويبدو أنه كان لابد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ، فى حين أن الفلسفة ، بحث مطلق فى الوجود من حيث هو وجود »^(٢).

ونحن لو قسنا مايسمونه مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ويزعمون أنها معقد الطرافة فى الفلسفة الإسلامية ومناطق الابتكار بهذه المقاييس ، لاتضح لنا تماثلها وتناقضها فضلا عن نزوعها إلى المراء السلبى دون رغبة فى تحصيل إيجابى .

فعندى أن « المذهب الحق وحدة عضوية تخلق دفعة واحدة وترتبط على نحو لائتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله »^(٣)

« وقد قلنا : إن الفلاسفة كانوا يسلمون ، على البداهة ، بوجود اتفاق مطلق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية ، فلا يمكن أن يوجد تباين بين العلم والإيمان فكان الغرض الذى يهدفون إليه منذ ذاك هو إبراز الانسجام الموجود مقدما بين المأثور اليونانى والسنة ، والسعى تكشف عن عسر »^(٤).

ووصل العسر إلى حد الاختناق وانتهى بالإخفاق ، وضاعت محاولة التوفيق أو التلفيق هذه وهى معقد الطرافة ومناطق الابتكار .

« وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الاسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفى القديم ، فقرعوا الكتاب على ضوء الفكر

(١) محمود أمين العالم : كتابات مصرية ٢٠ ص ٦٦

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣

(٣) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ص ٤٧

(٤) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٢٠٩

ايوناني . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا ^(١).

ونجد عند « الأستاذ الإمام » الشيخ محمد عبده إدراكا عميقا نفاذاً لقلب المسألة إذ يقول عن الفلاسفة بعنوان « ضرر مزج علوم الفلسفة بالدين » :

« لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم : (الأول) الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة اليونان ، خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجدان اللذة في تقليدهما لبادئ الأمر (والثاني) الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت، وهو أشأم الأمرين ؛ زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين ، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم ، مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فمال حماة العقائد عليهم » ^(٢).

وقصارى القول أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، والقول باتخاذ الفلسفة نصيراً للدين وسبيلاً إلى تأييد عقائده إنما هو ضار بالدين والفلسفة جميعاً ، وليس تقديساً لعقائد هذا ولا احتراماً لمناهج تلك ، فلا هو اعتبر « المسائل » من مسائل الدين فترك التعرض لها ، ولا هو اعتبرها فلسفة فبحثها بمنهج تحرري وقررها من وجه نظري .

وفلاسفة من هذا الطراز هم في الواقع مصلحون يعنون بحال البشر أكثر مما يعنون بالكشف عن الحقيقة من حيث هي حقيقة تقصد لذاتها بغير نظر إلى أي اعتبار ، وبغير تحديد لنتائج البحث قبل الشروع .

« أولئك المصلحون يعنون بالوصول إلى غايتهم الشريفة أكثر مما يعنون بتطبيق وسائلهم على الأصول الفلسفية ؛ ولهذا يحسن أن تنقد المبادئ التي يريدون

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٩

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢٠

تقريرها في عقول البشر ، وأن يتسامح لهم فيما عسى أن يكون من مجاوزة الأنماط العلمية ^(١).

أقول إن قولاً كهذا إنما هو ضار بالدين والفلسفة كليهما كما لاحظ ذلك أستاذنا مصطفى عبدالرازق ، وكما رد بذلك على الفيلسوف الفرنسي جيل سيمون صاحب كتاب « الواجب » ^(٢).

« أما ضرره بالدين فلأنه يعرض عقائده وهي عواطف قدسية تتأثر بها النفس كما تتأثر بلهجة الجمال لمناقشات العقل ومناقضاته . وإنك لترى عقائد الدين في سذاجتها كانت تملأ صدور الناس فلا تدع فيها موضوعاً لغير الله حتى ليهتف هاتفهم وهو يترامى إلى الهلاك والرماح شاجرات :

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أى جنب كان في الله مصرعى
كان ذلك البدوى يعتقد بدينه كما يحب ابنه فأنت سائل أبا : لم تحب ولدك ؟
ولما صارت عقائد الدين فلسفة تكتسب بالأدلة ، وخرجت عن حكم المشاعر
القلبية إلى حكم النظريات العقلية ، وجد في خيار المؤمنين من يقول :

كلُّ يُعزِّز رأيه ياليت شعري ما الصحيح ؟
وأما عن ضرره بالفلسفة فلأنه يحدد لمقدماتها نتائج تقليدية ويجعل بحثها عن
الحقائق موجهاً إلى غاية هي تأييد الدين فتأخذ هي أيضاً شكلاً دينياً مقدساً
لا يتناسب مع حرية البحث والنقد .

إن أقصى أمانى الدين والفلسفة أن يتعاونوا على إسعاد الإنسان : هذا من طريق
القلب والعواطف . وهذا من طريق العلم والنظر لا أن يتلاقيا في ميدان واحد
وجهاً لوجه . إننى أحب الحرية حبا يجعلنى حريصاً على أن تكون للعقول حريتها
في الفهم ، وللقلوب حريتها في الإيمان .

(١) مصطفى عبد الرزاق : من آثار مصطفى عبد الرزاق ص ١٢٩

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور طه حسين وزميله بعنوان « الواجب » .

وما كانت الفلسفة لتعادي الدين ، ولكنها أيضا لاتخدمه ^(١).

نعم ياأستاذي ، وبالحق نطقت .

وبعد : فإذا نحن أدخلنا في حسابنا ما أوضحناه من تعارض وصل إلى حد التناقض ، أدركنا فشل كل محاولة لقبول منتجات الفكر اليوناني في عالم الإسلام ؛ وإذا نحن رأينا فعلا فشل من حاول هذا ثم ارتد عنه ، أدركنا صحة مذهبنا إليه .

فالإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري كان أقل فهماً لروح الإسلام حين حاول أن يفلسف الدين ويقيمه على دعائم من الشك الفلسفي ، وقد « اتجه لغزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي . وهي دعائم غير مأمونة لعواقب على الدين تماما ، ولا تسوغها روح القرآن كل التسويغ .. فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليلي ولَّى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألقى فيها مكانا لمدين قائما بنفسه وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن لعلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية » ^(٢).

كما كان أقل فهما لروح الإسلام حين دعا إلى مزج المنطق الارسططالي بعلموم لمسلمين ، واتخاذ المنهج القويم في البحث والاستدلال ؛ « فالغزالي لم يفهم لإسلام حق الفهم . بل قام بعملية المزج هذه بدون أن يتبين التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق وقد توصل في آخر حياته إلى لنتناقضات التي تحدث عن هذا المزج ، فهدم فكرته الأولى عنه » ^(٣).

وكان أكثر شجاعة وتحوراً إذ حاول أن ينقذ نفسه من الضلال ^(٤) فأعلن تراجعاً عن آرائه الأولى في آخر ما انتهى إليه من آراء « نعم لهم نوع من الظلم في

(١) مصطفى عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق ص ١٢٥

(٢) محمد إقبال : تحديد التفكير الديني في الإسلام ص ٩ ، ١١٠ .

(٣) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٢

انظر تحقيق الكتاب للدكتور عبد الحليم محمود بعنوان « انقذ من الضلال » .

هذا العلم . وهو أنهم يجعلون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » ^(١).

وكما أو روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، فإن آيات القرآن تناقض آراء اليونان .

والواقع أن اليونان الذين وجهوا عنايتهم إلى النظرى المجرد دون الواقعى المحسوس وولوا فكرهم شطر الكيفى الغائى دون الكمى التجريبي ، واحتفتوا بالقياس دون الاستقراء إنما تجلب تأثيرهم فى حجب أنظار المسلمين عن تفهم آيات القرآن .

كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده دون سواه ، وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر فى الإنسان نفسه لا بالتأمل فى عالم النبات والأنعام والنجوم ، والنمل والنحل والعنكبوت ، وما أشد مخالفة هذا لتعليم القرآن الصريح الذى يرى فى هذه الأمور على ضالة شأنها محلا للوحى الإلهى .

قال عز من قائل : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ ^(٢).

وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ ^(٣)

وقال : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٠٤

(٢) سورة الأنعام : آية ٣٨

(٣) سورة البقرة : آية ٢٦

وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿١﴾

وقال : ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾ ﴿٢﴾

وقال : ﴿ وَإِنَّا وَهَنَ الْأَبْيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنَكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ ﴿٣﴾

وكان أفلاطون يرى أن المعرفة في تذكر المثل والجهل في نسيانها فأبطل بالتبعية الإدراك الحسى ؛ لأنه يفيد الظن ولا يفيد اليقين .

وما أبعد هذا القول عن تعليم القرآن الذى يعد « السمع » و « البصر » أدوات للمعرفة ، ويصرح بأن الله سوف يسألهما فى الآخرة عما كسبا فى الدنيا :

﴿ إِنَّا أَسْمَعُ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ ﴿٤﴾
ويقول :

﴿ وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ ﴿٥﴾

ويحتفل بالآيات الوجودية الماثلة فى الكون ، ويستحث المسلمين أن يفقهوا معطيات الإدراك الحسى جاعلا ذلك فرض كفاية عليهم لا فرض عين .

كتسخير الشمس والقمر : ﴿ اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرَى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ ﴿٦﴾

(١) سورة النحل : آية ٦٨

(٢) سورة النمل : آية ٨٢

(٣) سورة العنكبوت - آية ٤١

(٤) سورة الإسراء : آية ٣٤

(٥) سورة الإسراء : آية ٧٢

(٦) سورة الرعد : آية ٢

وسجود النجم والشجر : ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾^(١).

واختلاف الليل والنهار : ﴿ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾^(٢).

وتسخير الفلك والأنهار : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِءَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴾^(٣).

وخلق السموات والأرض : ﴿ خَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٤).

وكان أرسطو يرى أن الله فكر خالص ؛ لأن الفكر هو خير ما يمكن أن يكون ، وينقص من كماله أن يفكر في شيء غير كامل فهو لا يفكر إلا في نفسه ، وتفكيره إذن هو تفكير في التفكير .

ويجمل عن علم الكليات والجزئيات ؛ لأنه يحسبها من علم العقل البشرى فهو لا يعرف شيئاً عن أمور دنيانا هذه الأرضية ، كما لا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة ؛ لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه .

فبينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله ، يستحيل على الله أن يحب الناس ، وكم تعارض هذه الآراء هذه الآيات .

(١) سورة الرحمن : آية ٦

(٢) سورة النور : آية ٤٤

(٣) سورة ابراهيم : آية ٣٢

(٤) سورة غافر : آية ٥٧

فهو الخالق : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ
نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ١٣ ﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ
مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظًا مَافَكُسُونَا الْعِظَ لِحَمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ
خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ١٤ .

﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ١٥ ﴾ .
﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ
يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ١٦ ﴾ .
وهو العليم : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ١٧ ﴾ .
﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ
وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ١٨ ﴾ .
﴿ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ
وَمَا يَعْرَجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ ١٩ ﴾ .

(١) سورة المؤمنون : آية ١٢ ، ١٣ ، ١٤

(٢) سورة النحل : آية ١٧

(٣) سورة يونس : آية ٣٤

(٤) سورة الحج : آية ٧٦

(٥) سورة سبأ : آية ٣

(٦) سورة سبأ : آية ٢

وهو الرقيب الحسيب : ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ﴾^(١)
 ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا الْعَجَلُ لَهُمُ الْعَذَابُ
 بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْيِلًا ﴾^(٢).

﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ ﴾^(٣)
 وكان أفلوطين يقول : إن الله لا يشعر بذاته ؛ لأنه لا يميزها من ذاته فيعرفها ،
 ولكنه لصفاء وجوده ينتزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور مما استلزم
 وجود وسائط متدرجة لعقد الصلة بين هذا الإله وهذه المخلوقات العلوية منها
 والسفلية .

ويقول أفلوطين إن الواحد خلق العقل ، وإن العقل خلق الروح وإن الروح
 خلق مادونه من الموجودات على الترتيب الذي ينحدر طوراً بعده طور إلى عالم
 الهوى حيث تتلبس الروح الإنسانى بالجسد الفانى .
 وأين كل هذا من القرآن الذى يرفع الوسائط بين الخالق وما خلق ، بين الله
 والإنسان .

فيقول : ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا الْجَنَّبِيَّةَ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا ﴾^(٤)
 ويقول : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ
 أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾^(٥).

فضلا عن أن الإنسان فى صميم كيانه وجوهره هو كما صوره القرآن قوة مبدعة

(١) سورة الرعد : آية ٤٠

(٢) سورة الكهف : آية ٥٨

(٣) سورة يونس : آية ٣٥

(٤) سورة يونس : آية ١٢

(٥) سورة ق : آية ١٦

متوتبة ، وروح نظيفة متصاعدة ؛ أخذ على عاتقه عبء أمانة عظيمة أبت
السماوات والأرض والجبال جميعاً أن يحملنها ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾^(١).

وكان بذلك جديراً باصطفائه خليفة لله في أرضه ، ﴿ وَإِذْ قَالَ
رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ
فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ
وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٢).

وكان الانسان بفضل ما حمل هو الموجود الذي تتجلى به الحقيقة في الوجود
فضلاً عن كونه أسمى الموجودات ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا
لِلْمَلَأِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾^(٣).

أرأيت إلى مدى مناقضة آراء اليونان لآيات القرآن ؟

وكما أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، وكما أن آيات
القرآن تناقض آراء اليونان ، فإن حركة الفكر نفسها عند أولئك غيرها عند
هؤلاء .

فالعربي المسلم في نظريته للأشياء وفي تناوله للأُمور ، لا ينظر إليها نظرة شاملة
محيطية كما لا يتناولها تناولاً عاماً و كلياً ، بل يقف منها على الفرديات والجزئيات ؛
لأن ذلك في المعارف أحكم وفي إفادة اليقين أتم .

(١) سورة الأحزاب : آية ٧٢

(٢) سورة البقرة : آية ٣٠

(٣) سورة الأعراف : آية ١١

هذا الطابع المميز الذى تركز عليه إفرافات العقلية العربية الإسلامية يشيع فى كافة ميادين النشاط البشرى ، فهو لا يقتصر على مجال الفكر وحده بل نتيبته أيضاً فى مجال الفن .

« فأنت إذا قارنت بين مايكتبه الجاحظ أو ابن عبد ربه أو أبو هلال العسكرى فى الخطابة أو الوصف ، ومايكتبه أرسطو فى ذلك رأيت الطبعين مختلفتين تمام التخالل . فأرسطو يحلل الخطابة مثلاً ، ويبين منزلتها من البلاغة ، وأقسام الخطابة وأجزاء الخطبة ؛ وكيف يتكون الخطيب .. الخ بنظر شامل بحيث تدرك الخطابة صورة كاملة ؛ أما كتاب العرب فيكتبون جملاً رشيقة ودرراً منثورة فى الخطابة ، لايتكون منها شكل تام » (١) .

فأصبحت رشاقة العرض أمراً لايد منه . وأدرك المؤلفون أن الأمثلة المنتقاة من القصيد والنوادر والحكايات ذات المغزى وسيلة فعالة لإمتاع الجمهور ؛ ثم إن الإكثار من الاستطراد من موضوع إلى آخر يبعد عن القارىء السآمة والملل .. وكانت الوصايا السهلة والنصائح المسلية والمُلح المفيدة مما يطرب له القراء .. مع عرض ذلك كله فى ثوب فاتن من الفخامة اللفظية (٢) .

ناهيك عما نتيبته من ذلك فى مجال الفكر بوجه خاص .

إذ تتجلى حركة العقل العربى الإسلامى بوضوح وتميز فى التوجه صوب الجزئى المشخص لا الكلى المجرد ، وفى النزوع إلى الكمى التجريبي لا الكيفى التجريدى ، وفى الاحتفال بالواقعى المحسوس لا النظرى الغائى ، وفى الاكترات بالاستقراء وعدم المبالاة بالقياس .

« فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها ، فى سبيل الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينيه . وواضح كذلك أن

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٤٣

(٢) جوستاف جرونيباوم : حضارة الإسلام ص ٢٨٩

ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى ، بل كان راجعاً إلى صراع عقلى طويل المدى .

« وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد »^(١).

زد على مارأينا من أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، ومن أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، ومن أن حركة الفكر نفسها - المنهج - عند أولئك غيرها عند هؤلاء - أن إفرازات العقل الإسلامى تناقض إفرازات العقل اليونانى .

والأمر يحتاج إلى أن نعرض له بالذات ولا نعرض له بالعرض .

فإذا كان هذا هكذا قلنا إن الإسلام بوصفه ديناً اجتماعياً ينكر الذاتية أشد الإنكار وينأى عنها كل النأى ؛ لما فيها من مناقضة صارخة لوحده العامة وخطر خطير عليها ، ويصر على لزوم مطابقة الفرد للنموذج المقرر ، ومشاكلته للطراز المقرر ، لم يجعل الفرد من حيث هو كذلك خطراً إلا باعتباره عينة لنموذج مثالى فى منظمة الإسلام الكبرى ، كما لم يجعل للفكر من حيث هو كذلك خطراً إلا باعتباره متصوراً على صورة الإجماع متوجهاً نحو الجماعة ، وهذا مايفسر لنا اشتغال المجتمع الجاهلى على قبائل لا على أفراد ، وظهور الفرق فى المجتمع الإسلامى لا ظهور الفلاسفة، وقوله تعالى ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾

فإذا كان ذلك كذلك وكان العالم الإسلامى ينكر الذات المتوحدة المتفردة عن غيرها من الذوات ، ويعترف بالإجماع وما يصدر عنه ويعود عليه ، فإنه من ناحية يناقض الميتافيزيقا التى هى إفرازات العبقورية الذاتية ، والتى هى بحث مطلق فى

(١) محمد إقبال : تحديد التفكير الدنى فى الإسلام ص ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٤٨

(٢) سورة الشعراء الآيات : ٢٢٤ و ٢٢٥ و ٢٢٦

الوجود من حيث هو كذلك ، والتي هى تعبير عن الفرد من الأفراد فى موقفه الحر بازاء مابعد الطبيعة .

ويناقض من ناحية أخرى ملحقات الميتافيزيقا لا من حيث هى صورة صارخة للذاتية فى منتهى خصوصيتها وواحديتها فحسب ، بل ومن حيث هى كذلك عاتقة للفكر الإسلامى فى تقدمه العلمى .

« وكان من الأسباب التى حالت دون أن تنتشر ، فى العالم الإسلامى نظرية الجواهر الفرد التى قال بها ديمقريطس أنها تتضمن القول بالخلاء المطلق ؛ ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجواهر الفرد ، وحاولوا حل معضلات الفراغ المدرك على نحو يشبه النظرية الحديثة فى الذرة .

« وفى ميدان الرياضة ينبغى أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ - ١٦٥ م) إلى أيام نصير الدين الطوسى (١٢٠١ - ١٢٧٤ م) لم يفكر أحد تفكيراً جدياً فى صعوبة البرهنة على صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسى أول من أزعج هذا السكون الذى خيم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفى محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساساً وإن كان ضعيفاً لنظرية الحيز الزائد أو الفراغ الفوق المأخوذ بها فى عصرنا هذا ^(١) .

وهى النظرية المعاصرة التى تضيف بعداً رابعاً هو الزمان إلى ثلاثة الأبعاد التى تقوم عليها هندسة إقليدس ، ونظرية البعد الرابع تسمى أيضاً بنظرية « الزمكان » أو النظرية النسبية . وتصور العالم الإسلامى للزمان هذا التصور الذى آتى أكله عند الأشاعرة وعند الطوسى وآتى أكله كذلك عند البيرونى .

فقد أخذ البيرونى على أرسطو فى أسئلة لابن سينا أنه يعتقد بآراء الأقدمين « وأنه جعل أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة فى الفلك ووجودهم إياه على ماوجده عليه حجبة قوية » .

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٢ ، ١٥٣

وقال عن أرسطو : إنه يرى « أن الشكل البيضى والعدسى محتاجان في الحركة المستديرة إلى فراغ وموضع خال وإن الكرة لا تحتاج إلى ذلك ، وليس الأمر كما ذكر فاستصوب ابن سينا انتقاده »^(١).

« ولما عرض البيروني للبحث في فكرة الدالة - وهي فكرة رياضية حديثة - رأى من ناحية علمية بحجة فساد الرأي القائل بثبوت الكون ، وفي هذا أيضا افتراق واضح عن النظر اليوناني .

وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان في تصورنا للكون ، وتجعل الثابت متغيراً وترى الكون لا في حالة وجود ، بل في صيرورة إلى الوجود »^(٢).

أرأيت إلى مدى مناقضة منتجات العقلية الإسلامية ، بصدد مسألة الزمان إذ تنظر إليه على أنه أمر موضوعي أى أمر موجود في الخارج لمنتجات العقل اليوناني ؛ ونحن نعلم أن الزمان في نظر اليونان بوجه عام ، وزينون بوجه خاص ، وأفلاطون بوجه أخص لا وجود له في الخارج ، ناهيك عن إدراكهم لحقيقة المكان على أنه ثابت لا يتحرك ، تجلى ذلك في الفكرة الارسطالية التقليدية القائلة بثبوت الكون ، ومدى مناقضة هذا الإدراك لجميع إفرزات الفكر الإسلامى الذى يتجه إلى تصور المكان متحركاً متغيراً .

زد على هذا وذاك التناقض الجلى بين المنطق الأرسطاطالى ، لا من حيث صورته ، وشكليته التى تكلمنا عنها بل من حيث اعتباره « علم قوانين الفكر » ، وبين قانون تلاقي الثقافتين عند المسلمين : الثقافة الشرعية العقلية من ناحية ، والثقافة النظرية العقلية من ناحية أخرى .

وقوانين الفكر هذه التى حصرها المعلم الأول في ثلاثة هي : مبدأ الذاتية ، ومبدأ عدم الجمع بين النقيضين ، ومبدأ عدم ارتفاع النقيضين — تعود إلى طبيعة العقل ، فهى مسلمة في ذاتها وهى بالتالى « بديهيات البرهان الأساسية » .

« وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقلوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ١٠٠

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ص ١٥٣

غير متهافت ، كما هو الحال عندهم في نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين في نقد هذا المبدأ بالذات أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها .

« وعلاوة على ذلك ، فإن بعض المناطقة المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدأين فحسب بل نقدوا^(١) أيضاً مبدأ الذاتية ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية ، ونحن — لو تأملنا هذا النقد — رأينا أن المسلم وحده هو الذى كان يمكن أن يتخذ من هذه البديهيات والمسلمات التى هى منتجات اليونان مثل هذا الموقف .

وكيف لا وقد تلاقي مايقراً في كتابه وما يستشعر في لبابه فتآخيا على خصام الغريب ، قس على مافات وأضف إليه موقف المسلمين من نظرية اليونانيين في العناصر الأربعة : الماء والأرض والهواء ، والنار . هذه النظرية راودت أخيلة رسل الفيلسوف الإغريقى وهم طاليس صاحب الماء ، وانكسيمنس صاحب الهواء ، وهرقليطس صاحب النار ، ثم أمبدوقليس صاحب التراب والآخذ بالكل . وسادت الفكر اليونانى إن لم نقل إنها كانت عمدة المفكرين في الفيزيقا، فاعتبرت هذه العناصر أو الأسطقسات لبنات الكون الأساسية أو على حد تعريف الكندى للعنصر من أنه « طينة كل طينة »^(٢) .

نقول إن موقف مفكرى الإسلام من نظرية العناصر الأربعة لم يكن دون موقفهم من قوانين الفكر الثلاث .

ولقد وجه البيرونى « إلى ابن سينا سؤاله الذى يدل على ميله إلى القول بأن الأجسام كلها مجذوبة إلى مركز الكرة الأرضية ، وذلك حيث يقول : « ما الصحيح من قول القائلين أحدهما يقول إن الماء والأرض يتحركان إلى المركز .. والهواء والنار يتحركان من المركز ، والآخر يقول إن جميعها يتحرك نحو المركز ولكن الأثقل منها يسبق الأخف في الحركة إليه » .

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ١٦٦

« وقد مهدت هذه الآراء سبيل نيوتن إلى كشف قانون الجاذبية وتعليل الثقل على الأساس العلمي الحديث »^(١).

ولما كان القرآن يعتبر التاريخ مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية ويندد بالأحكام التاريخية ورواية الأخبار وأخلاق الراوى ، فقد نمت الحاسة التاريخية في عالم الإسلام وترعرعت بذور المذهب التاريخي ونضجت قواعد النقد التاريخي . وإدراك مفكرى الإسلام لحقيقة الزمان ساعد مؤرخى المسلمين على النظر إلى التاريخ بوصفه حركة متحركة مستمرة في الزمان وليس حركة قدرت خطواتها من قبل .

وهنا أيضاً نقف على مناقضة صارخة لموقف كل من الفريقين بإزاء مسألة التاريخ ، نعم ، إن « دعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب الثبوت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة في تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام - كل هذه العوامل أسهمت في خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحق ، والطبرى ، والمسعودى . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يوجب خيال القارئ ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم أصيل ، ولا تنأى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع ، ونضج أتم في التفكير العلمى ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار في جملتها إلى اثنتين ؛ وكلتاها أساس لتعاليم القرآن .

« الفكرة الأولى : تقرر وحدة الأصل الإنسانى إذ يقول الكتاب الكريم ﴿وَهُوَ

الَّذِى أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٢).

« والفكرة الرئيسية الثانية هى إدراك حقيقة الزمان إدراكاً دقيقاً ، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان وهذه الفكرة هى أبرز ماتجده في نظر ابن خلدون إلى التاريخ »^(٣).

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ٤٠

(٢) سورة الأنعام آية : ٩٨

(٣) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ص ١٦١ ، ١٦٢

ناهيك عن النقد المبدع الخلاق لقانون السببية أو مبدأ العلية الذى قال به أرسطو ، فاعتبره اليونان عمدة البحث العلمى المؤدى إلى النتائج اليقينية فى معارف العقل البشرى .

نقول : قد كان لازماً على مفكرى الإسلام أن يلغوا قانون السببية إلغاء حتمه صميم الجو الإسلامى وحقيقة مدركاته وطبيعة متطلباته .

فهذا الجو الزاخر بالتصور الدينى ، القائل بإمكان وقوع المعجزة التى هى بمثابة « أوراق الاعتماد ، بالنسبة للأنبياء لا يمكن له أن يطبق هذا القانون الذى يناقض تطبيقه القول بوقوع المعجزات .

وانبرى الغزالى الإمام « حجة الإسلام » بكتاب « التهافت »^(١) فأورد فيه هذا النقد العبقري : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولانفيه متضمناً لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

« فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للقوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً ، إلى جميع المقترنات »^(٢) .

« ومن الطريف أن لهذا رأى الذى عارض به الغزالى رأى « الفارابى » و« ابن سينا » فى « السببية » قد وجد له أنصاراً فى العهد الحديث ، فردده وقال به

(١) انظر تحقيق الكتاب للأستاذ سليمان دنيا بعنوان « تهافت الفلاسفة » .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٢٧

فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى
والمؤثرات في العالم بأجمعه ، في شيء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء
لعلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية
ثابتة ^(١) .

وأشهر هؤلاء الفلاسفة المحدثين الآخذين بنقد إمامنا الصديق : مالبرانش
وبركلي وهيوم .

والواقع والحق يقال أن نقد الغزالي مدين بالجانب الأكبر من روحه إلى
ما استوحاه المؤلف من القرآن . لاغرو إذن أن نرى المتكلمين من قبله كأبي بكر
الباقلاني صاحب « إعجاز القرآن » ، ومن بعده كعصم الدين الإيجي صاحب
« المواقف » يقولون جميعاً بهذا النقد .

والآن قد بلغنا حدا نرى منه مدى مناقضة إفرازات العقل الإسلامي للعقل
اليوناني .

على أننا قد أوردنا هذه الطائفة من العينات على سبيل المثال لا على سبيل
الحصر ، وعلى شريطة أن نلم بمادة الموضوع إلاماً ، وليس لمأماً ، وحسبنا أن
نستبصر هذا الحد وقد بلغ ذروة المنتهى في « المثل الأعلى » عند كل من الأمتين ،
فنتوج به مارأينا من أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ،
ومن أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، ومن أن حركة الفكر نفسها -
المنهج - عند أولئك غيرها عند هؤلاء ، ومن أن إفرازات العقل الإسلامي تناقض
إفرازات العقل اليوناني .

« فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما يخبرنا شبنجلر SPengler هو التناسب وليس
اللانهائية ، ولقد استغرق عقولهم وجود المنتهى في الخارج بحدوده الواضحة
المعينة ، أما في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى في مجال العقل
المحض ، وفي ميدان علم النفس الديني ، وأعنى بهذا المصطلح الأخير التصوف
العالى الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهاية وإسعاد النفس به . ^(٢) فإذا كان كل ذلك

(١) المصدر نفسه : ص ٢٢٨

(٢) عماد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٥٢

كذلك فإننا نرى المسلمين من الآخذين باليونانيات بوجه عام ، وبالفلسفيات بوجه خاص ، وبالأرسطيات بوجه أخص يشعرون بحرج شديد بإزاء هذه العلوم .

فمنهم من لم يستطع الانفلات من أسر الثقافة الشرعية الثقيلة من ناحية ، والثقافة الاجتماعية العقلية من ناحية أخرى بحيث نرى أثر هاتين الثقافتين وهو يطل علينا من جماعة كإخوان الصفاء بوضوح وجلاء .

ومنهم من كان يسير قدماً في طريق الابتداع والابتكار ، وكاد يصل إلى ماوصل إليه المعاصرون من آراء في الطبيعية وما بعد الطبيعة لولا تأثيره التقليدي بالمعلم الأول ، هذا الفيلسوف الذى جنى على مفكر كالعراقى فحال بينه وبين إثبات عبقريته ، وإبراز أصالته .

ومنهم من جمع بين علوم إسلامية وأخرى يونانية فكان أصيلاً متبكراً في الأولى ولا كذلك في الثانية ؛ على أن نوازع الأصالة والابتكار كانت لاتلبث أن تغلب عليه في مباحث العهد الثانى ، ذلكم هو « المفكر المخضرم » الكندى الذى أدرك الكلام والفلسفة .

ومنهم من رأى أن أرسطو قد بات في العلم وفي الفلسفة عقبة كأداء في سبيل تحقيق عبقريته ، فأزاح عنها غشاوته وقال عن المشائين متسائلاً : هل لم يهد الله إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم ؟

وأجاب ابن سينا عن سؤاله بفلسفته الخاصة في حكمة الإشراق ومنطق المشرقين . ولنبدأ بالحديث عن جماعة « إخوان الصفاء وخلاق الوفاء » .

نحن نعلم مما تحدثنا به كتب التاريخ أن هذه الجماعة قد اجتمعت على القدس والطهارة ، وأنهم حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ونظروا إلى الفلسفة على أنها سبيل إلى تصحيح الأخطاء وإلى محو الضلالات وإلى القضاء على الجهالات ، ونظروا إلى الشريعة الإسلامية فوجدوا أنها قد دنست بالضلالات والجهالات وأنه لاسبيل إلى تطهيرها وغسلها مما علق بها إلا بالفلسفة ، فغندهم أن الفلسفة قد حوت الحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية وأنه إذا اجتمعت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال .

وكان من نتائج هذه المحاولة التوفيقية أن جمع إخوان الصفا بين أصناف العلوم : فجمعوا بين الطبيعيات والرياضيات والإلهيات وبين مايسمونه بالناموسيات ، أى العلوم التى تتناول النواميس أعنى القوانين العليا التى تضبط حياة الناس وسلوكهم فى معاشهم ومعادهم أى فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة .

نقول : إن إخوان الصفا جمعوا بين هذه العلوم فرتبوها وبوبوها وأودعوها رسائلهم تلك التى تجاوزت عدتها الخمسين رسالة ، إلى جانبها رسالة أخرى تعرف بالرسالة الجامعة ضمنوها جملة مايرون فى إصلاح الحياة الإسلامية عن طريق التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشرعة المحمدية .

والذى يهمننا من أمر هذه الجماعة أنها فى محاولتها الفلسفية هذه لم تستطع الانفلات من أسر التيارات الشرعية الثقيلة من ناحية والتيارات الاجتماعية العقلية من ناحية أخرى مما كان يسود العالم الإسلامى .

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لكتاب « توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية » ^(١) الذى ألفه على بن فضل الله الجيلانى يقول بعد أن وصف عصر الإخوان بأنه كان ينكر على الخليفة العباسى ولايته للأمر ، ويعترف للعلوين بحقهم فى هذه الولاية ، ويعتق التشيع للأئمة المستورين :

« ونحن نعلم أيضاً أن أبرز مظهر فى ذلك العصر من الآثار الفلسفية والتصوفية والاجتماعية والسياسية هى (رسائل إخوان الصفاء) وأن أخص ماتسم به هذه الرسائل هو هذه السمات الشيعية ، وهذه العناصر الإمامية التى انبثت فى تضاعفها والتى إن دلت على شئ ، فإنما تدل على أن هذه الرسائل قد صدرت عن عقول فلسفية وقلوب شيعية » ^(٢).

ولنُشْرَ بالحديث عن العراق ، الصوفى المسلم الذى راحت عبقريته ضحية التأثير التقليدى بالمعلم الأول . فبعد أن سار قدماً بقوته الذاتية ويهدى القرآن فى ثلاث المشكلات الكبرى : المكان ، والزمن ، والإله .

(١) انظر تحقيق الكتاب للدكتور محمد مصطفى حلمى بعنوان « توفيق التطبيق » .

(٢) الجيلانى : توفيق التطبيق ص ٨ التقديم .

تتج المشكلات الثلاث التي سادت تفكير المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة الأوروبيين وكاد أن يصل فيها إلى ما وصلوا إليه ، عاقه أرسطو بفضل ما نسج حوله من أسطورة رهيبة . وندع « شاعر الإسلام » الدكتور محمد إقبال يتحدث عن هذه العبقرية الخائبة وقد ألقت سلاحها في الأصالة أمام التأثير التقليدي بأرسطو . ويتناول الحديث ثلاث المسائل الكبرى : المكان ، والزمن ، والإله . يقول الدكتور محمد إقبال مبتدئاً بالمكان : « وترون من هذه الخلاصة لرأى العراق كيف يفسر صوفي مسلم مستنير إدراكه الروحي للزمان والمكان تفسيراً عقلياً في عصر لم يكن يعرف شيئاً عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراق في الحقيقة يحاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك ، ويظهر أن العراق كان يكبد ذهنه ، في شيء من الغموض ، في معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ، ولكنه كان غير قادر على إدراك كل ما يقتضيه تفكيره ؛ لأنه لم يكن رياضياً من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعي للفكرة الارسططاليسية التقليدية القائلة بثبوت الكون » (١) .

ومثلياً بالزمان : « كذلك تداخل الـ « هنا » التي هي « فوق المكان والـ « آن » التي هي فوق الزمان ، في الحقيقة القصوى يوحى بالفكرة الحديثة عن « الزمان والمكان » التي يعدها الأمتاذ الكزاندر في محاضراته التي بعنوان « المكان والزمن والإله » Space, time, and Deity مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراق تعمق في فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنتين أهمية ، وأن قول الأستاذ الكزاندر « الزمان عقل المكان ليس استعمالاً مجازياً » (٢) ومثلثاً - بالإله - « ويتصور العراق علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن ، ولكنه بدلاً من أن يصل إلى هذا الرأي عن طريق التفكير الفلسفي بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأي على أساس رياضته الروحية ، وليس يكفي في ذلك أن يقتصر على « الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفي الذي يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحى من حيث هو الأساس النهائي للزمان

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام . ص ١٥٨

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨

المكانى . ولاشك فى أن تفكير العراق كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تعصبه للآراء الارستطاليسية وما اقترن به من نقص فى التحليل المبنى على علم النفس قد عاق تقدمه » (١).

ولثلث بالحديث عن الكندى ، المفكر المخضرم الذى جمع بين علوم إسلامية وأخرى يونانية فكان أصيلاً مبتكراً فى الأولى ولا كذلك فى الثانية ؛ ناهيك عن تغلب نوازع الأصالة والابتكار فى مباحث العهد الثانى .

ونحن نعلم من كتب الطبقات والتراجم أن الكندى لما أدركه الكلام والفلسفة ، عد ممثلاً لدور الانتقال فى تاريخ الفكر الإسلامى من علم الكلام الملى إلى التفلسف النظرى .

فقد كان الكندى بادئ ذى بدء ، بحكم عقيدته وبيئته والجو المسلم الذى يعيش فيه ، متكلماً معتزلياً يشارك المتكلمين فى مباحثهم ، ويبدى آراءه فى كثير من المسائل التى كانت تدور فى حلقاتهم والتى كانت قواماً لذلك العلم الإسلامى التنظيم المعروف باسم علم الكلام .

ويذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة ، أن له كتاباً فى « أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » وأن له كتاباً آخر فى « التوحيد » والعدل والتوحيد هما - كما نعلم - أهم أصليين من الأصول الخمسة التى قامت عليها المعتزلة .

كما عالج معهم مشكلة النبوة تلك التى شغلت حيزاً كبيراً فى البناء الفكرى الإسلامى ، وحظيت بالكثير من اهتمام المفكرين .

فأثبت النبوة على الإطلاق كما يؤخذ هذا من عنوان رسالته « فى تثبيت الرسل عليهم السلام » التى قصد بها إلى الدفاع عن النبوة ضد منكرى النبوات ، وضد رأيهم فى إنكارها وإنكار ضرورتها ووجه الحاجة إليها .

وعاد فأثبت أديان الوحى على الإطلاق ، ودافع عنها دفاعاً قوامه البحث عما

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٩

بين هذه الأديان من اشتراك في الجوهر كما يؤخذ هذا من عنوان رسالته « في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه » .

ناهيك عما يذكر له من كتب في غير ذلك من مسائل علم الكلام فقد كتب في الجزء الذي لا يتجزأ ، وفي الاستطاعة وزمان وجودها : هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ، وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك .

زد على ذلك أن الكندي قد شارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على جميع المخالفين للإسلام ، فرد على النونية ، والمنانية ، والملحدتين كما رد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا فضلا عن اتصاله بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، ونصروا التعليم الذي جاءوا به .

وبعد . أرأيت إلى أي حد كان الكندي مفكراً إسلامياً صرفاً ، يشارك مفكرى عصره في مشكلاتهم التابعة من صميم واقعهم حتى ليتحتم علينا القول بأنه لو لم تأت الفلسفة اليونانية لمضى قدما في نفس الطريق النظيف نحو الأصالة والابتكار .

وليس أدل على ذلك من تمكن أفكاره الإسلامية الصرفة ، ممثلة في علم الكلام بوجه عام وفي مذهب المعتزلة بوجه خاص من تفكيره في العهد الفلسفي اليوناني وتغلغلها فيه واستحواذها عليه بوضوح واضح .

« فالتوحيد مثلاً ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً موجودان في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته « في كمية كتب أرسطو » وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأياً في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تناهي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أو زماناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدود العالم ووجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات » (١) .

(١) محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨

وبعد أن ذكر الدكتور أبو ريده آراء : جهنم بن صفوان ، والإسكافي ، والنظام ، وأبو الهذيل العلاف ، والغزالي في المشكلة « «مشكلة تناهي الأشياء» استطراد يقول : « وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة ، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالي . وما كان ليدعوه - وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة - إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التى جاءت بها الأديان الموحى بها » (١).

ناهيك عما نراه في قلب المسائل الفلسفية اليونانية ، من أنه « لانتخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره ؛ فمن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة : أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماس » ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر » (٢).

ولنربع بالحديث عن ابن سينا الذى تمرد على سلطان أرسطو ، وخالفه مخالفة صارخة ، وطلع بمنطق المشرقيين وحكمة الإشراف محاولاً بذلك أن يرتد إلى حظيرة الفكر الإسلامى النظيف ، دع عنك أن قد كان ابن سينا شيعياً بوجه عام ، وشيعياً إمامياً بوجه خاص ، وإمامياً اثني عشرياً بوجه أخص .

وقد نبه ابن سينا على الفلسفة المشرقية تلك التى اعتبرها من المؤلفات التى يضمن بها على المتعصبين لمنطق اليونانيين ، وعلى المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ؛ كما

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية : ص ٣١

(٢) المصدر نفسه : ص ٣١

اعتبرها مما كسبت يده بعد طول التحصيل . قال الشيخ الرئيس منبهاً في مقدمة كتاب « الشفاء » :

« ولى كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و« اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجهه رأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقى فيهم من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابى في « الفلسفة المشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

« ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب « الحكمة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلوح بما لوفطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » . وقد تنبه إلى كلام ابن سينا وأشار إليه تلميذه ابن طفيل ، فقال في مقدمته لقصته « حى بن يقظان »^(١) :

« وأما كتب « أرسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطو طاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ماتعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على في كتاب « الشفاء »^(٢) .

وعلاوة على ذلك ذهب ابن طفيل إلى أنه إنما ألف قصته الفلسفية نزولاً على رغبة صديق له سألته أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سينا ، وهكذا آتت محاولة ابن سينا أكلها في المغرب الإسلامى .

(١) انظر تحقيق القصة للدكتور أحمد أمين بعنوان « حى بن يقظان : لابن سينا وابن طفيل والسهوروى » .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان . لابن سينا وابن طفيل والسهوروى : ص ٦٣

قال ابن طفيل في مقدمة قصته بعد حمد الله المألوف والثناء على رسوله وعلى آله وصحبه والتابعين ومن والاه إلى يوم الدين :

« سألت أيها الاخ الكريم الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدي - أن أثبت إليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لاجمعة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها »^(١).

والمعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو :

« رسالة حي بن يقطان في أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر ابن طفيل » .

وإليك ما جاء في مقدمة « منطق المشرقين » من كلام الشيخ الرئيس ، قال بعد حمد الله المألوف والصلاة على نبيه :

« وبعد فقد نرعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعلميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم »^(٢).

وشرح الظروف والملايسات التي جعلت منه مشائياً وامتداداً للشرح الهلنيزي في العالم الإسلامي فأبعدته عن الأوائل وإن لم توصله إلى الآخرين ، خاصة وقد كان الزمان الذي اشتغل فيه بذلك ريعان الحداثة قال : « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين : كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم ، وتعصنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقتهم بالتعصب لهم »^(٣).

(١) المصدر نفسه ص ٥٧

(٢) ابن سينا : منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة في المنطق ص ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ٣

وأخيراً قال الرئيس ، معتبراً حكمته مما يضمن بها على غير أهلها من المتعصبين لمنطق اليونانيين ومن المتفلسفة المشغوفين بالمشائين :

« وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا ، وأما العامة من مزاوى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم في « كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم في « اللواحق » ما يصح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فلاستعانة بالله وحده »^(١).

وإذا كان هذا الذى ضمن ابن سينا به على غير أهله ، فجاء ابن طفيل وأفشى سره وصرح به للكل لا لفتة ، فقد برر فعلته بقوله : « إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب مظهر فى زماننا من آراء مفسدة نبعت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء الأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى المضمون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبهما فيها وولوعهم بها »^(٢).

وثمة محاولة بارعة قام بها العلامة على بن فضل الله الجيلاى لإثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية .

« فقد أورد مؤلف (توفيق التطبيق) طائفة من نصوص الشيخ الرئيس ، وفسر طائفة أخرى من هذه النصوص . وانتهى سواء فيما أورد وفيما فسر من هذه وتلك إلى أن كلام الشيخ الرئيس لم يكن موافقا لمذهب الإمامية الاثنى عشرية فحسب ، بل هو قد انتهى أيضا إلى أن الشيخ الرئيس نفسه كان من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية »^(٣).

« فعند مؤلف (توفيق التطبيق) أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثنى عشرية ، سواء فى المسائل الاعتقادية الشيعية كمسألة الخلافة والإمامة

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق ص ٤

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان « لابن سينا وابن طفيل والسهورردى » ص ١٣٠

(٣) الجيلاى : توفيق التطبيق ص ١١ التقديم .

والعصمة ، أو في المسائل الفلسفية الخالصة كمسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومسألة النبوة وضرورة وجود النبي ، وأوصاف الكاملين والعارفين من أصحاب النفوس القدسية ، والمعاد ، وبعض المسائل العملية التي تتصل بترتيب المدينة وسياسة الدولة وتدير شئون المجتمع . فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرهما في فلسفة الشيخ الرئيس بقدر مالها من اعتبار في مذهب الإمامية الاثنى عشرية ، وفي رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن مذهب ابن سينا في هذه المسائل كلها متفق مع مذهب الإمامية الاثنى عشرية ومطابق له ^(١) .

وإليك كلام الجيلاني من آخر كتابه «توفيق التطبيق» قال : «وبما ذكرناه بمذهب الإمامية من المسلكين : أحدهما بإثبات النص والعصمة ، وثانيهما بمتفقات الفريقين ، وبمحملنا كلام الشيخ على كلا المسلكين ، يرتفع المناقضة وعدم الموافقة والاضطراب عن كلامه كما توهم بعض الناظرين في كلامه .. وبما خصصناه حصل التوافق والمطابقة لمذهب الإمامية في أصول الكلامية ، كما ادعيناه بلا تكلف وتعسف واضطراب وانحراف عن صراط مستقيم ، كما لا يخفى على ذى طبع سليم ^(٢) .

والآن .. لعلنا نكون بذلك قد بلغنا المنتهى الذى نطل منه على عالمى الإسلام واليونان ، فنرى أنهما كانتا أمتين لكل منهما شرع ومنهاج ، وحضارتين كل منهما في واد ، وعقليتين على طرفى نقيض ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد من ثورة . «ثم أخذت المعارضة لفلسفة أرسطو تنمو وتتضح ، وكانت معارضة تشمل كافة جوانب الفكر العربى الإسلامى ، وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع الإسلامى العربى نفسه ، وحقيقة مصالحه ، وكانت امتداداً للفكر العربى الإسلامى نفسه منذ ينابيعه الأولى في الفقه والأصول والنحو والبلاغة ، حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة ^(٣) .

وقامت الثورة ، كالسيل دفاقاً كاسحاً لاتقف مجراه سدود أو حدود ، وشملت الثورة كل مرفق من مرافق النشاط البشرى ، وجعلت تقتلع كل دخيل يونانى

(١) المصدر نفسه : ص ١٦ التقديم

(٢) الجيلاني : توفيق التطبيق : ص ٩٦ ، ٩٧

(٣) محمود أمين العالم : كتابات مصرية ٢٠٠٥ ص ٦٦

وتشرق بكل أصيل إسلامي . على أن ثمة ملاحظة طريفة جاءت في تصدير الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » يستحب ذكرها .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : « ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هي ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليوناني . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية فكأنها لم تأخذ إذن شيئا مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطلعها بطابعها الخاص ، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية »^(١).

والآن أرجو أن أكون كفتنا لعرض هذه الثورة الإسلامية الكبرى ، التي كانت بمثابة « ميكائزم دفاعي » لروح العالم الإسلامي ضد روح عالم آخر ، وأدت إلى ما أدت إليه من ألوان الترف الحضاري لعالم الإسلام .

(١) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . ص التصدير

ثورة العالم الإسلامي على التراث اليوناني

تمثلت الثورة بوضوح واضح عند مفكرى الإسلام ممن اعتقدوا أن النبي إنما عنى علوم اليونان حين سأل ربه أن يعيده « من علم مالا ينفع » فكان يعد مسلماً على الحقيقة ، كل من تجنب اليونانيات معتبراً إياها خطراً على الدين ، وناظراً إليها على أنها « علوم مهجورة » و« حكمة مشوبة بكفر » .

ونرى الماوردى الفقيه والمتكلم المعتزلى لا يريد أن يفهم لكلمة علم هذه التي ذكرها النبي معنى آخر غير العلوم الشرعية ، وما سواها باطل تحصيله لا يفيد . ونرى إبراهيم بن موسى الشاطبي يقول بأن العلوم المشروعة هي ما كانت ضرورية للدين ، ظاهرة النفع للأشغال الدينية ، وماعدا ذلك فمؤد إلى المروق والخروج .

ونرى أبا عمران الميرتلى الفقيه يهجو الفلسفة في أبيات مشهورة منها قوله :
لاخير فيما الفل أو له وآخره سفه

« ويلاحظ أنه قد قطع كلمة فلسفة هكذا فل [سفة] »

كما نرى ابن تيمية الفقيه الحنبلى لا يبيح من العلوم إلا ما كان موروثاً عن النبي ، وما دون ذلك فليس علماً وإن سمي بهذا الاسم يقول : « العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ؛ وإما ألا يكون علماً ، وإن سمي به ، ولكن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » ^(١).

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٣٨

فإذا كان كل ذلك كذلك ، فلا غرو إذن أن يتهم في دينه كل من تحدّثه نفسه بتمثل علوم الأوائل .

هكذا اتهم رجل مثل علي بن عبيدة الریحاني ، وآخر مثل أي زید البلخي . وهكذا نفر المسلمون من أي الحسن البصري ، فترى مؤرخاً معتزلياً كأحمد ابن يحيى بن المرتضى يقول فيه « كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين : أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل » (١) .

ويقول في موضع آخر « إن أصحاب أي هاشم أخذوا عليه أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل » (٢) .

ولا غرو أيضاً أن يرجع المسلمون إلى علوم يونان كل انحراف عما كان عليه أهل السنة ؛ فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذي جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن الكريم هو هذا المقدار الضئيل الذي حصله من هذه العلوم .

فكان إذن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يهدى السهروردي المقتول إلى الخليفة الناصر كتابه « كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » الذي ثار فيه على الفلسفة اليونانية ثورة عنيفة شعواء ، كما ثار « الشيخ المقتول » عليها ثورة أكثر عنفاً في كتابه « أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن » .

وتبدو الثورة علاوة على ذلك بوضوح وجلاء في محنة ابن رشد « فيلسوف قرطبة » أو كما يسميه اليهود « روح أرسطو وعقله » ، على أن محنته لم تكن وقفاً عليه وحده ، بل جمعت بينه وبين نفر من كبار العلماء ، الذين وجهت إليهم نفس التهمة التي وجهت إلى أي الوليد وهي « الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل » .

ومن هؤلاء الذين نكبوا معه رجل سبق أن كان شقيقاً له في مجلس المنصور وهو القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي فانصبت النكبة على كل من الشفييع والمشفوع له ولحق بهما أبو جعفر الذهبي ، وأبو الربيع الكفيع ، ومحمد بن إبراهيم ، وأبو العباس الشاعر .

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه : ص ٧١

ومؤدى هذه المحنة بحسب رواية عبد الواحد المراكشى ، أنه وصل إلى يد المنصور بعض التلاخيص التى كتبها أبو الوليد ، وفيها ما فيها من مخالفة لما يسود الجو الإسلامى من تعليم وتعاليم .

« فبعث إليه الأمير يطلبه إلى مجلسه الذى دعا إليه الرؤساء والأعيان من مختلف الطبقات . وكان ذلك بمدينة قرطبة ، فلما مثل بين يديه سأله . أهذا شئ كتبت بخط يدك ؟ فأنكر أبو الوليد ، فقال المنصور لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بأن يلعنوه أيضاً . ثم قضى بنفيه هو وجماعة من المشتغلين بالعلم والفلسفة »^(١).

وآتت هذه الحادثة أكلها عند الثائرين على اليونانيات وخاصة الفلسفيات منها ، إذ أمر المنصور بتحريم الفلسفة والاشتغال بها فى كتاب وجهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب .. وطلع على الناس بهذا المنشور :

« وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقرهم عوامهم بشفوف عليهم فى الأفهام ، حيث لاداعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى النعائم صحفاً ماخا من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرونها فيها شواكل وطرقاً ، ذلك بأن الله خلقهم للنار ، ويعمل أهل النار يعملون ..

« ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون » .

فلما أراد الله فضيحة عما يتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال : ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله .

« فلما وقفنا منهم على ما هو قدى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين — نبذناهم نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله كما أننا نحب المؤمنين فى الله » .

(١) محمود قاسم : الفليسوف المفترى عليه ابن رشد ص ٢٠

« فاحذروا — وفقكم الله — هذه الشرذمة على الإيمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأوه النار التي بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه » ^(١).

وقد كانت محنة « فيلسوف قرطبة » هذه نصراً — ولاشك — للثورة والثوار على السواء ونسمع صدى هذا النصر عند ابن الحسين بن جبير وهو يقول هذه الأبيات المشهورة :

الحمد لله على نصره لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه
ويقول جولد تسيهر من بحث له بعنوان « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » ^(٢):

« ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحانيين الذين استهداهم طوال حياته ، فيروى مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠) الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة .

« كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا » ^(٣).

(١) محمود قاسم . الفيلسوف المقتري عليه ابن رشد ص ٢١ ، ٢٢

(٢) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » .

(٣) جولد تسيهر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ص ١٣٥

ولما مات ابن سينا نفسه من القولنج الذى عرض له ، كان موته كسبا للثائرين على تراث يونان بقدر ما كان مدعاة للشماتة ، ونسمع من أهل زمانه هذه الأبيات لكمال الدين بن يونس .

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أحسن الممات
لم يشف ما ناله بـ (الشفاء) ولم ينج من موته بـ (النجاة)
« والحبس يقصد به انحباس البطن من القولنج الذى أصابه » .

وأدت الثورة على « دائرة المعارف اليونانية » إلى الخوف والفرع لامن كل أجنبي فحسب ، بل ومن كل مستحدث حتى ولو كانت فيه أصالة . فلقد « تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعري والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كمادة ، أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفرعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة — أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا أصلاً أجنبياً » ^(١).

وبلغت الثورة غايتها ومداهها على الإلهيات من بين سائر المصنفات ؛ ذلك أن مقدماتها ونتائجها كانت متعارضة إلى حد التناقض مع مقتضيات عقائد الإسلام .

« وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات وما يتصل بها من الأمور العامة ، وأحكام الجواهر والأعراض ، ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام وجميع مآظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً من مباني الدين واشتدوا فى نقده . وبالف المتأخرون منهم فى تأثرهم حتى كاد أن يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال » ^(٢).

ونرى إمامنا الصديق أبا حامد الغزالي فى كتابه الموسوم « المنقذ من الضلال » ، يقول بعنوان « أصناف الفلاسفة : وشمول وصمة الكفر كافتهم » :

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٧

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢٠ ، ٢١

« اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذى نطلبه ستة أقسام : رياضية : ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية » ^(١).

فإذا ما بلغ الإلهيات قال : « وأما الإلهيات : ففيها أكثر أغاليطهم فما قدرُوا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق ؛ ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها . ولقد قرب مذهب « أرسطاطاليس » فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابى ، وابن سينا ، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر . ولإبطال مذهبه فى هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » ^(٢).

وقال الغزالى فى خاتمة كتاب « التهافت » هذا بعد أن عالج هاتيك المسائل العشرين :

« فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟!

« وقلنا: تكفيرهم لابد منه فى ثلاث مسائل :

أ - إحداها مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .
ب - والثانية قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

ج - والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

« فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن ، فلسنا نؤثر الآن الخوض فى تكفير أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى الموفق للصواب » ^(٣).

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٠١

(٢) المصدر نفسه : ص ١٠٤ ، ١٠٥

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦

ولما كانت الثورة ، وكان الغزالي أطير أربابها ذكراً ، وأرفع أشياعها مكانة ، فضلاً عن كونه « حجة الإسلام ، الموثوق بقوله ؛ فقد اقتفى أثره كثيرون .
فهذا هو المولى خواجه زاده برسوى والد الفاضل طاش كبرى زاده يحذو
حذوه ، بل ويسمى كتابه « تنافت الفلاسفة » ناهجاً نهجه . ويقول فيه عن
الفلاسفة « لكنهم أخطئوا في علومهم الطبيعية يسيراً ، والإلهية كثيراً وإن اجتهدوا
فيها بعقولهم غاية الاجتهاد » ^(١) .

ثم يقول : « وليس يتعلق غرضنا بالإبطال في هذه الرسالة إلا بالقسمين منها
أعنى الطبيعي والإلهي ؛ لأن المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية
مقصود عليهما » ^(٢) .

إلى أن يقول : « فنريد أن نحكى في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية
والإلهية ، ما أورده الإمام حجة الإسلام مع بعض آخر مما لم يورده بأدلتها المعول
عليها عندهم على وجهها ، ثم نبطلها إرغاماً للمتفلسفة المبطلين وإعظاماً لأهل
الحق واليقين وانتقاماً من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين » ^(٣) .

ورسالة المولى خواجه زاده برسوى « وهى مشتملة على اثنين وعشرين
فصلاً » ^(٤) هى بين أقوال للفلاسفة أبطلها عليهم ، وأخرى عجزهم عن إثباتها ،
كان لها بدورها أثر أى أثر ، فهذا هو الابن طاش كبرى زاده يذهب فى كتابه
الموسوم « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » نفس المذهب ، إذ يقوم بغارة علنية
لا رحمة فيها ولا هوادة على الفلسفة والفلاسفة .

قال : « إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم ، سيما طائفة سموا أنفسهم
حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما
استجهلوا من عرى عنها ، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلم
الشرية عن مواضعه » ^(٥) .

(١) خواجه زاده برسوى : تنافت الفلاسفة ص ٢ ، ٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤

(٣) خواجه زاده برسوى : تنافت الفلاسفة ص ٥

(٤) المصدر نفسه ص ٥

(٥) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٦ ج ١

وبعد هذه المقدمة الأولى التي وضعها المولى طاش كبرى زاده ، وضع إلى جانبها هذه المقدمة الثانية : « ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآنا ولا حديثاً ، وإنما يتجملون برسوم الشريعة حذراً من تسلط المسلمين عليهم ، وإلا فهم لا يعتقدون شيئاً من أحكام الشرع ، بل يريدون أن يهدموا قواعده وينقضوا عراه عروة عروة »^(١) وهذا ليخلص إلى هذه النتيجة : « فالحذر الحذر منهم ! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ؛ لأنهم يتسترون بزى أهل الإسلام »^(٢).

ولسنا نجد قولاً صارخاً تبلغ به الثورة مداها ومنتهاها سواء على الفلسفة والفلاسفة ، أو على المنطق والمناطقة أعنف من هذا القول الذي جاء في صورة فتاوى أطلقها الفقيه أبو عمرو عثمان عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري المشهور بابن الصلاح .

فقد أفنى ابن الصلاح فيما يعلق بالفلسفة والفلاسفة إذ وجه إليه هذا السؤال « ولعله أن يكون من وضعه هو نفسه » :

« وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقراءها والتصنيف فيها وهو مدرس في مدرسة من مدارس العلم ، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره »^(٣).

قال : « الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان »^(٤).

كما قد أفنى ابن الصلاح فيما يتعلق بالمنطق والمناطقة إذ وجهت إليه هذه الأسئلة « ولعلها أيضاً أن تكون من وضعه هو نفسه » :

(١) المصدر نفسه : ص ٢٦ ج ١

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٦ ج ١

(٣) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤

(٤) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد : ص ٣٤

« هل المنطق جملة وتفصيلا مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه ، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز أن تستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به ؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ » (١).

قال : « وأما عن المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقاداتها . قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه ، فظهرهم من أوصابه ، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحذرة ، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلا » (٢).

وأخيرا ينحتم ابن الصلاح فى فتاويه فى فنى الفلسفة والمنطق بقوله « ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به » (٣).

ولقد كانت فتاوى ابن الصلاح ذات أثر عميق فى نظار المسلمين بحيث نرى مفكراً لا يستهان به مثل الإمام جلال الدين السيوطى يقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه ، حسب ما جاء فى بحث جولدت تسيهر الفاتى الذكر « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » :

« وقد كنت فى مبادئ الطلب قرأت شيئا فى علم المنطق ، ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم » (٤).

(١) المصدر نفسه : ٣٤ (٢) المصدر نفسه : ص ٣٥

(٣) المصدر نفسه ص ٣٥ .

(٤) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٥

وكما تأثر السيوطي بابن الصلاح ، تأثر أيضا بابن تيمية فضلا عن قيامه بتخليص كتابه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » ، وتسميته لهذا التلخيص باسم « جهد القرينة في تجريد النصيحة »^(١).

وتكملة عن كتاب ابن تيمية الصغير في « نقد المنطق » .

على أننا نلمس هذا الموقف العدائي تجاه الفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطق في تأثره بابن الصلاح من حيث الشكل وبابن تيمية من حيث المضمون ، نلمسه بوضوح عند الفقيه ابن قيم الجوزية الذي كشف عن موقفه في كتابه « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » .

فمن موقفه من الفلسفة قال : « رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابي وأضرابهما ، وآل بهم إلى أن تكلموا في خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين ، وجعلوا لها أسباباً ثلاثة : أحدها القوى الفلكية ، والثاني القوى النفسية ، والثالث القوى الطبيعية . وجعلوا جنس الخوارق جنساً واحداً ، وأدخلوا ما للسحرة وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل في ذلك ، وجعلوا سبب ذلك كله واحداً وإن اختلفت الغايات ، والنبي قصده الخير ، والساحر قصده الشر . وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها ، وهو مبني على إنكار الفاعل المختار وأنه تعالى لا يعلم الجزئيات ، ولا يقدر على تغيير العالم ، ولا يخلق شيئاً بمشيئته وقدرته ؛ وعلى إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام ، وبالجملة فهو مبني على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر »^(٢).

وعن موقفه من المنطق قال : « وأما المنطق فلو كان علماً صحيحاً كان غايته أن يكون كالساحة والهندسة ونحوها ، فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيع في فكره ، ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده ومناقضة كثير منه للعقل الصريح »^(٣).

(١) جولد تسيهر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٦٥

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ٤٥٥

(٣) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

وأخيراً يختتم ابن قيم الجوزية كلامه فيرى أن بلوغ الحقيقة لاهو بالفلسفة ولا هو بالمنطق بدليل أن من نظار المسلمين من بلغها لا معرضاً عنهما فحسب بل ومعادياً لهما . « وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم ، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم ، وأئمة التفسير وتصانيفهم ، لمن نظر فيها ، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجل قدراً وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده » (١).

ونجد ناظراً من نظار المسلمين هو ثالث الاثنين الفاتنين من حيث استجابته للمؤثر واتخاذها للموقف - وهو الوزير الصنعاني - يقول في كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » : إن الغرض منه هو « بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المغنية في الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل » (٢). ذلك أن أسلوب المسلمين أرجح من أسلوب اليونانيين « فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر » (٣).

وسبب ذلك « أنه نبغ في هذا الزمان من عادى علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقصاً لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان » (٤).

ونسلم صدى لهذه الثورة العقلية الكبرى في هذه الآيات الشائعة التي أنشدها في هجاء الفلسفة الرحالة الكاتب البارع ابن جبير .

فعن الشيخ الرئيس والمعلم الثاني قال :

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لاتقتدى في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر

(١) المصدر نفسه : ص ١٧٢

(٢) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : ص ٩٧

(٣) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٥٠

(٤) المصدر نفسه : ص ٨

وعن الشارح الأكبر قال :

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
ياظالمًا نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف
وفهم جميعاً قال المولى طاش كبرى زاده :

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دماهم عن أن تسلا
فيأتون المناكر في نشاط ويأتون الصلاة وهم كسالى^(١)

أرأيت إلى مدى عنف الثورة وشدتها ، تلك الثورة التي كادت أن تكون على
المسلمين لافرض عين بل فرض كفاية ، بيد أنها إذا كانت حتى الآن قد اتخذت
صورة الفتاوى والدعاوى والمنشورات والآيات التي لاتهمنا قيمتها العلمية بقدر
ما يهمننا مبلغ ما فيها من انفعالات نفسية وشحنات عقلية تلقى جميعاً ضوءاً على رد
الفعل الذي كان العالم الإسلامي يحياه ، فإننا نجد هذه الثورة عند آخرين من نظار
المسلمين وقد اتخذت شكل النقد المنهجي القائم على الاستدلال المنطقي المؤدى
بدوره إلى تحريم تعاطى الفلسفيات والتنازل عنها وستنتخب المنطق ليصور لنا هذه
الثورة في شكلها العلمي .

لا لأنه قوبل في العالم الإسلامي أسوأ مقابلة فهاجمته جميع الفرق الإسلامية ،
ولكن لأنه يلقي ضوءاً قوياً على الاتجاه الذي كان التفكير الإسلامي يتجه إليه حتى
اعتبر نقطة تجمعت عندها التيارات الفكرية الإسلامية الخالصة .

يقول جولد تسيهر من بحثه الفائق الذكر « موقف أهل السنة القدماء بإزاء
علوم الأوائل » :

« بينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها
فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق في صورة معارضة خطيرة كل الخطورة ،
فلاعتراف بطرق البرهان الأرسطاطالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية ؛
لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً ، وعن هذا الرأي عبر الشعور العام لدى غير
المثقفين في هذه العبارة التي جرت مجرى المثل : من تمنطق ترندق »^(٢) .

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ص ٢٦ ج ١

(٢) جولد تسيهر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٤٧

أما الشعور العام لدى المثقفين فيصوره ابن قيم الجوزية بهذا العرض قال : « إلى أن وقفت على رد متكلمي الإسلام عليه ، وتبين فساده وتناقضه ، فوقفت على مصنف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك ، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبد الجبار ، والجبائي وابنه ، وأبي المعالي ، وأبي القاسم الأنصاري ، وخلق لا يحصون كثرة . ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال ومخالفاتها ما كان ينقدح لي كثير منه ؛ ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أتى في كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجيب ؛ وكشف أسرارهم وهتك أستارهم » ^(١) والأسباب المباشرة التي جعلت للمنطق مثل هذه الأهمية العظمى ، هي أنه كان من ناحية مطلع القافلة اليونانية إلى العالم الإسلامي بحيث نرى الباحثين في تاريخ الحياة العقلية في الإسلام ، وفي تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف اليونانية ، « مع اختلافهم في تحديد عهد الخليفة العباسي الذي بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح ، فإنهم يكادون يجمعون على أن أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق » ^(٢).

ومن ناحية أخرى أنه لما « كان قد حل مكان المسيحية الأولى الساذجة ، مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليوناني - أو بمعنى آخر كان النصراني يتسلحون في جدلهم الديني - بالمنطق الأرسطاطاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية » ^(٣) فكان طبيعياً والأمر كذلك ، أن يتجه هجوم المسلمين إلى سند النصراني وعمادهم .

ومن ناحية ثالثة أن المنطق كان يعد بمثابة آلة للفلسفة وأداة للفيلسوف ، قال ابن خلدون : « ولم تهذب طرقة ، ولم تجمع مسائله ، حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ، ورتب مسائله وفصوله ، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ؛ ولذلك يسمى بالمعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى « النص » » ^(٤).

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٢) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥

(٣) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٧

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٩٠

وتابع المعلم الأول في ذلك الشراح المشاعون « أصحاب التفكير المجاني » في العالم الإسلامي وأهمهم أبو نصر الفارابي ، وأبو علي بن سينا ، وكان لهما ما كان من التأثير العميق في المدرسة الفلسفية الإسلامية .

الفارابي يتجلى تأثيره في جماعة كإخوان الصفاء ، إذ تفرد في رسائلها فصلاً خاصاً للمنطق عنوانه « فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف » .

وابن سينا يتجلى تأثيره في عالم كزوين الدين عمر بن سهلان الساوي إذ يقول في كتابه المشهور « البصائر النصيرية »^(١).

« فإذا انقسمت الاعتقادات الحاصلة للأكثر في مبدأ الأمر إلى حق وباطل ، وتصرفاتهم فيها إلى صحيح وفاسد — دعت الحاجة إلى إعداد قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل ، مميز صواب الرأي عن الخطأ في العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته ، وهذا هو المنطق »^(٢).

نقول إنه كان طبيعياً — والحال هكذا — أن يتجه نظار المسلمين أول ما يتجهون إلى المنطق هدماً ونقداً ، على أن الباحث في العلل الطبيعية التي يرجع إليها رواج الثورة على منطق يونان يمكنه حصرها في خمس .

وأول فريق من مفكري الإسلام عادوا المنطق وهاجموه : الأصوليون ، علماء أصول الفقه ، الفقهاء ، وأكبر ممثلهم الشافعي — واضع علم الأصول — يرجع هذا الهجوم إلى « استناد المنطق الأرسطاطاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية ، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية ، فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض »^(٣).

« وفكرة اتصال المنطق الأرسطاطاليسي باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامي يرددها علماء اللغة كأبي سعيد السيرافي ، كما يرددها الفقهاء »^(٤).

(١) انظر تحقيق الكتاب للشيخ محمد عبده بعنوان « البصائر النصيرية » .

(٢) الساوي : البصائر النصيرية ص ٥

(٣) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص ٦٢

(٤) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٢٤٠

وابن تيمية يذكر هذه العلة فيقول : « وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ، ويثبتون مافيا من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ، ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك ، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه »^(١).

« وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسطاطاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي ولكن عن الإسلام ذاته »^(٢).
وكان الشافعي من الأصالة والابتكار إلى الحد الذي اعتبر معه في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسطو في العالم الهليني وفي الدراسات الهلينية .

الفريق الثاني هم الأصوليون - علماء أصول الدين - المتكلمون وقد قابلوا المنطق الأرسطاطاليسي أسوأ مقابلة إذ هاجمته كل الفرق الإسلامية .
يقول ابن تيمية « ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أصله في موازينهم العقلية والشرعية »^(٣).

أو كما قال : « ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فساده »^(٤).

ولكن .. ما هي العلة التي أدت بعلماء الكلام إلى الهجوم على المنطق نقداً وهدماً ؟

« إن العلة في عدم قبولهم للمنطق الأرسطاطاليسي ، أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين وهذا المنطق الأرسطاطاليسي وثيق

(١) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٦ .

(٢) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٢ .

(٣) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٣٣٣ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٣٢٤ .

الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله متصلة بأصولها . ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة في الحقيقة من أدق الفكر التي وصل إليها المسلمون وهي كافية لهدم المنطق الأرسطاطاليسي من وجهة نظر إسلامية » (٣) .

ونستطيع الآن تقرير أنه لهاتين علتين : علَّتني علماء الأصولين : أصول الفقه وأصول الكلام ، هدم الإمام الغزالي فكرته الأولى عن المنطق باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية ، وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية . وسنعود إلى توضيح موقف الغزالي وتطور فكرته بعد قليل .

الفريق الثالث من مفكري الإسلام هم الفقهاء .

وأكبر ممثلي هذا الفريق وأوضحهم أثراً حتى في العصر المعاصر هو « شيخ الإسلام » تقي الدين بن تيمية الحراني الحنبلي .

وأول ما نلاحظه في أشغال ابن تيمية أنه لم يكن هداماً فحسب بل كان بناء كذلك ، بمعنى أنه حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق اليوناني منطقاً آخر إسلامياً .. سنتناوله في المقالة الارتقائية . كنا إذن بالنسبة لابن تيمية بإزاء حركة ذات جانبيين : جانب هدمي وجانب إنشائي .

في الجانب الهدمي نقد ابن تيمية المقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس ، وفي الجانب الإنشائي ذكر ابن تيمية آراءه في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلال القرآنية . وفي كلا الجانبين كان ابن تيمية نموذجاً للمفكر المسلم النظيف .

وقد أودع شيخ الإسلام مولانا ابن تيمية آراءه النقدية على ما يذكر تلميذه جلال الدين السيوطي في كتابين : أحدهما صغير واسمه « نقد المنطق » والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » لخصه السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

(١) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٢٤٠

وأشار ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيمية المشهور إلى هذين الكتاين فقال : « ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أتى في كتايه الكبير والصغير بالعجب العجاب ، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم » ^(١).

وغاية ما يقال في موقف ابن تيمية هو أنه لم يكتف بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المعقول وهذه هي الأسباب التي حدث بمولانا ابن تيمية إلى رفض المنطق اليوناني ، مع العلم بأنه قد أخذ بالعلتين السابقتين .

رأى ابن تيمية أن الإسلام دين الفطرة ، وأن العربية حياة الفطرة وكلاهما لا يحتمل هذه القيود الصناعية المتكلفة التي يزخر بها المنطق الأرسطائي الذي هو إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية » ^(٢).

وهذه العلة التي قال بها ابن تيمية نلمسها في قول تلميذه ابن قيم الجوزية :
مُخِطٌ لِحَيْدِ الْأَذْهَانِ وَمُفْسِدٌ لِفِطْرَةِ الْإِنْسَانِ ^(٣)

كما رأى ابن تيمية أن اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة يخالف المنطق الذي يعتبر قوانينه أولية يقينية وكلية ثابتة ؛ وما هو إلا أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان ولا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقف عليه » ^(٤).

ونحن نلمس أيضاً هذه العلة التي قال بها ابن تيمية في قول تلميذه ابن قيم الجوزية :

وَيَمْشِي بِهِ اللِّسَانُ فِي الْمِيدَانِ مَشْيَ مَقِيدٍ عَلَى صَفْوَانٍ ^(٥)

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٢٤ ج ٣

(٣) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧٢ .

ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٢٤ ج ٣

(٥) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧٢

وأخيراً يفصل ابن تيمية القول في العلتين معاً فيقول : « وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها ، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني . تجدهم من أضييق الناس علماً ونياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً ؛ ولهذا من كان ذكياً ذا تصرف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف » (٢).

ونلمس كذلك هذا التفصيل للعتين الذي قام به ابن تيمية في قول تلميذه ابن قيم الجوزية :

« وأخبر بعض من كان قد قرأه وعنى به ، أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ، ومبايتها لصريح المعقول ، وتضمنها للدعاوى محضة غير مدلول عليها ، وتفرقه بين متساوين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم ، أو يحكم على شيء بحكم ثم يحكم على مضاده أو مناقضه به » (٣).

وضع ابن تيمية بعد ذلك كله عناصر كلها أصالة وكلها طرافة وكلها ابتكار وابتداع لمنطق إسلامي خالص .

وهذه العناصر هي : « الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن » أو ما يسميها الله جل وعلا بالأمثلة المضروبة . ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ (٤). وهي مذكورة في « دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعاليم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ماتكتمل به النفوس من المعارف ، وإن كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً » .

(١) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٦٥

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشورة ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٣) سورة الزمر : آية ٢٧

ويرد ابن تيمية كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « ماتركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا حدثتكم عنه ، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه »^(١).

وهكذا أوضح لنا ابن تيمية أن للقرآن منهجاً خاصاً في الإيمان والاستدلال يتلاءم من ناحية مع الطبيعة الإنسانية ، ومن ناحية أخرى مع المباحث العلمية . وبذلك يكون «شيخ الإسلام» العظيم قد حقق فكرته بأن للمسلمين طرائق خاصة في الإيمان والاستدلال مستمدة من القرآن ، بعد أن قام بمحاولة هي خير ماخلفت لنا العصور الوسطى بشطريها الإسلامى والمسيحى .

وأما العلة الخامسة والأخيرة التى حدثت بنظار المسلمين إلى نقد المنطق اليونانى الأرستطالى ، فنجدها عند الوزير الصناعى أحد فقهاء مابعد عصر ابن تيمية .

والعلة التى يوردها الصناعى هى أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان مخالفة صريحة إن فى الخصائص أو فى طريقة الاستدلال . ثم يخلص الوزير إلى أن أسلوب الأول أرجح بكثير من أسلوب الثانى « لما فيه من النفع العام للخواص والعوام »^(٢) ولما فيه من منافع أخرى ، وإذا كان هذا هكذا فليُسمَّ كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

والآن نتناول موقف إمامنا الصديق « حجة الإسلام وزين الدين » أبى حامد الغزالى .

وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى موقف الغزالى من المنطق وتطور فكرته عنه ، وانتهائه إلى مهاجمة واردات اليونان ومعطياته من فلسفة ومنطق ومايتصل بهما من لواحق .

على أن الواقع — والحق يقال — أن « إمام الحرمين » أبى المعالى الجوينى وإن كان قد خالف المنطق الأرستطالى فى مواضيع كثيرة ، إلا أنه تأثر به إلى الحد الذى

(١) ابن تيمية : موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول : ص ٥ ج ١

(٢) الصناعى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٧

حاول معه أن يمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . ولما لم تتم المحاولة ، أورثها تلميذه الغزالي الذي نجد عنده المحاولة الحقيقية لمزج منطق اليونانيين بعلوم المسلمين .

وهذه المحاولة « إنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد ؛ فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه - المستصفى - وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق ، وصنف فيه - معيار العلم ومحك النظر - وصنف كتاباً سماه - القسطاس المستقيم - ذكر فيه خمسة موازين : الثلاث الحملات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وغير عباراته إلى أمثلة أخذها من علم المسلمين » .

وأول كتابات أبي حامد عن المنطق نجدها في - مقدمة المقاصد - ففيها قسم اليونانيات إلى « الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعات »^(١) وعن المنطقيات قال : « أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها »^(٢) وإنما تخالف أهل الحق « بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد »^(٣) ، إذ أن « غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظر »^(٤) ؛ وكيف لا والمنطق هو « قانون العقل الذي لا يرد » وقوانينه هي « بديهيات البرهان الأساسية » .

وبلغت دعوة الغزالي مداها ومنتهاها في هذه العبارة التي جرت على كل لسان : « إن من لا يحيط به فلائقة بعلومه أصلاً » .

وحصل من جراء هذه العبارة أن هوجم الغزالي هجوماً عنيفاً قاسياً من مفكرى الإسلام الأصوليين : الفقهاء والمتكلمين ، فضلاً عن خلق آخر لا يحصون كثرة . ومن أعلام الثوار على عبارة الغزالي : أبو أسحق المرغيناني وأبو الوفاء بن عقيل ، والقشيري ، والطرشوشي ، والمازري ، وابن الصلاح ، والنواوي .

وحصل من جراء هذا الهجوم أن ثاب الغزالي إلى رشده ، وعدل عما قاله وأدرك ما فاتته آخذاً في ذلك بعلتي علماء الأصولين : أصول الفقه وأصول

(١) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧

(٢) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣

(٤) المصدر نفسه ص ٣

(٥) المصدر نفسه ص ٣

الكلام ، مدركاً تمام الإدراك أن المنطق اليوناني والعقل الإسلامي على طرف نقيض .

ومن ثم قضى الغزالي على الأول كى ينقذ الثانى فكان « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » فيه قال : « نعم لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين ، لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » ^(١).

قال ابن تيمية : « وبين فى آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لاتوصل إلى يقين .. وكان أولاً يذكر فى كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم فى آخر مرة بالغ فى ذمهم وبين أن طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر مايوجب ذمها » ^(٢).

على أن هجوم الغزالي لم يقتصر على المنطق من بين معطيات اليونان فحسب ، بل تعداه إلى الفلسفة على وجه التخصيص ؛ إذ حمل عليها حملة ماعرفنا أقسى منها ولا أشد .

قال : « فإنى رأيتهم أصنافاً ، ورأيت علومهم أقساماً ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوت عظيم ، فى البعد عن الحق ، والقرب منه » ^(٣).

ثم صنفهم فقال : « اعلم : أنهم - على كثرة فرقهم ، واختلاف مذاهبهم - ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون ، والطبيعيون ، والإلهيون » ^(٤).

(١) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٣

(٢) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧ .

(٣) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٩٥

المصدر نفسه ص ٩٦

وعن الأول قال : « الصنف الأول : الدهريون : وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » (١).

وعن الثواني قال : « الصنف الثاني : الطبيعيون : وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله وصفاته » (٢).

وعن الثوالت قال : « الصنف الثالث : الإلهيون : وهم المتأخرون منهم مثل : « سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و« أفلاطون » أستاذ « أرسطاطاليس » و« أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم . وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحتهم ما أغنوا به غيرهم ، وكفى الله المؤمنين القتال بقتالهم . ثم رد » « أرسطاطاليس » على « أفلاطون » و« سقراط » ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم : إلا أنه استبقى أيضاً من ردائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين « كابن سينا » و« الفارابى » وأمثالهما » (٣).

أما عن مذهب الغزالى نفسه فنحن نعلم من قوله : « ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية » (٤) وقوله : « وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف » (٥).

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٩٧

(٢) المصدر نفسه : ص ٩٨

(٣) المصدر نفسه : ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠

(٤) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٢٥

(٥) المصدر نفسه ص ٨٢

إن الغزالي كان صوفياً يحتفل بالقلب والروح ، ويتسامى عن عالم المادة والجسم ، ويقبل على التصوف وما يستتبعه من إقبال على الله بكنه الهمة .

ولما علم « أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل » ^(١) ، خلا إلى نفسه وخلّى بين ربه وبين نفسه . ولما توصل إلى « تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله » ^(٢) علم أن المعرفة الحقيقية إنما هي المعرفة التي تأتي من لدن الله . والتي يلقيها الله في قلب المؤمن النابه ، والتي يكون سبيل الوصول إليها بتصفية قلبه ، وتنقية نفسه ، وتهذيب ضميره ، وأخذة نفسه بالرياضة والمجاهدة حتى يحصل له الكشف والمشاهدة .

فعند الغزالي أن هذا الطريق هو أسلم الطرق ، وأن سيرة الصوفية هي أنقى السير ، وأن السير على نهجهم والتماس العلم من مشكاة خاتم النبوة إلى جانب التمسك بكتاب الله وسنة رسوله وسلوك السبيل التي أوصيا بها ، كل هذا عند الغزالي ، هو الذي يوصل إلى الحقيقة التي لا شبهة فيها ولا شائبة ، ويوقف على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وأخيراً يجيء الاعتراف بعقريّة الغزالي ، وسداد رأيه من خصومه أنفسهم من الفلاسفة .

فهذا هو ابن طفيل الفيلسوف الأندلسي وتلميذ « الشيخ الرئيس » يقول : « ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة » ^(٣) .

« ويضع أوبرمان فيلسوف طوس في صف سقراط وأفلاطون وملبرانش وليبنتر وكنت فيقول : « يوجد فيه مجريان من الفكر النفساني ، مجرى الفلاسفة النقاد ومجرى المثاليين المتدينين ، فيلتقي هذان المجران وينتهيان إلى وحدة آلية » .

(١) المصدر نفسه ص ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٥

(٣) ابن طفيل ، حى بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والسهري وردى ص ٦٥

« ويجب أن يضاف إلى الأسماء التي ذكرها أوبرمان اسم بسكال الذي قرنه به آزين بالاسيوس ولاسيما برغسن الذي يوجد شبه كبير بين روحانيته القائمة على معطيات الوجدان ونفسانية الغزالي الفلسفية والدينية »^(١).

وثمة عالم آخر من عباقرة الإسلام ، نرى أنه لازماً علينا أن نعرض له ولموقفه من الفلسفة الإسلامية المزعومة ، أو تلك التي تتمتع بمجانية التفكير وقد خدعتها قشور الظواهر عن لباب الحقيقة والجوهر . ذلكم هو العلامة ابن خلدون الذي أفرد في كتابه العبقري فصلاً بعنوان « في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » أثبت فيه أن علومهم باطلة بقدر ماهي عاطلة ، كما كشف عن قصور الجهاز الفلسفي اليوناني برمته .

قال : « ثم كان من بعده - يقصد أرسطو - في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل ، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي ، تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم ، وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها ، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة ، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه بأصبهان وغيرهما »^(٢).

ثم شرع يفند مزاعمهم وينقذ مقاصدهم تفنيداً ونقداً يتجلى فيهما بوضوح واضح المنهج العلمي والروح الإسلامي جميعاً . قال : « واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول ، واكتفائهم به في الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ؛ فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لا تعلمون »^(٣).

(١) حيدر بامات . مجال الإسلام ص ٢٥٩ ، ٢٦٠

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٥

المصدر نفسه : ص ٥١٦

وجعل يفند أقوالهم في الفيزيقا أو الطبيعيات قال :

« أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم ، وبين ما في الخارج غير يقيني ، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين » ^(١).

كما جعل يفند أقوالهم في الميتافيزيقا أو الإلهيات قال :

« وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم مابعد الطبيعة ، فإن ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لاندرک الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأق لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا مانجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد ؛ ومارواء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لاسبيل إلى الوقوف عليه » ^(٢).

كما جعل يفند أقوالهم في المنطق أو البراهين قال :

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حرصوا عليها مع مافيه من مخالفة الشرائع وظواهرها » ^(٣).

وبعد هذا النقد العلمي التنظيف ، راح ابن خلدون يفسر المعرفة الإنسانية بمحاولة ممتازة تقف إلى جوار آراء بعض الفلاسفة في أوروبا من المحدثين والمعاصرين ، قال :

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٦

(٢) المصدر نفسه : ص ٥١٦ ، ٥١٧

(٣) المصدر نفسه ص ٥١٩

« إن الانسان مركب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني ، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية ، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة ، والمدارك الجسمانية ، بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس » (١).

وأخيرا نرى ابن خلدون بعد أن هدم وبنى ، يضرب أروع مثال للتواضع العلمي ، إذ يبحث الباحث على أن يقف بنفسه على الأمور ليصدر حكمه فيها قال :

« فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ؛ ولا يكن أحد عليها وهو يخلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها » (٢).

كان هذا هو موقف العلامة ابن خلدون .. أصالة وطرافة أساسهما إدراك خصب عميق لجوهر الحركة الثقافية في الإسلام ، وهو موقف لا يمكن لغير المسلم أن يقفه .

وأحسب أني لست في حاجة إلى إبراز مكانة ابن خلدون ، سواء في الحضارة الإنسانية بوجه عام أو في الحضارة الإسلامية بوجه خاص ؛ ذلك أنني مهما قلت فيه فلن أبلغ شيئاً من هذا الاعتراف الذي يدلى به فلنت Flint المؤرخ الأوربي المعاصر :

« إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه » (٣).

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٥١٧

(٢) المصدر نفسه ص ٥١٩

محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٦٢ .

ماتت إذن ماندعوه « فلسفة إسلامية » ولن تقوم لها بعد ذلك قائمة ، ولن يتبقى لها إلا أن تدفن أو تحنط فتوضع في متحف الحضارات ، ولن يتبقى للعقل الإسلامى إلا أن يحفظها في تراثه القديم . وكأنها ماتت ضحمت في البدء إلا لتقلص في النهاية ، ولا ارتبط بعضها ببعض إلا لتنفك من كل رباط ، ولا كانت شيئا إلا لتغدو لا شيء .

وإن كلمة نقولها في « وداع الضيفة الإسلامية » لن تكون أكثر من كلمة عزاء . ومع ذلك فأى نفع لكلمة عزاء ؟!